

Schleiermacher

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREENIGING VAN STUDENTEN IN DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

5e JAAR No. 4	REDACTIE EN DIRECTIE:	MAART 1934
J. DE GRAAF (Leiden), Hoofredacteur	Alle stukken voor de Redactie aan:	
J. H. VRIELINK (Groningen), Red.-Secr.	J. H. VRIELINK, Prinsesseweg 73a,	
P. J. RICHEL (A'dam-V.U.), Admin.	Groningen	
H. MISKOTTE (Utrecht)		
Ab-Actiaat der Vereeniging:	Uitgevers:	
K. H. L. VAN SELMS, Oude Gracht 295,	VAN GORCUM & COMP. N.V. Giro 2255 Assen	
Utrecht		
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS BINNENL. F 2.50 - BUITENL. F 2.75		

INHOUD.

REDACTIE, Woord vooraf.
F. W. A. KORFF, Schleiermacher in de lijst van zijn tijd.
G. J. HEERING, Schleiermacher als dogmaticus.
W. B. KRISTENSEN, Schleiermachers opvatting van godsdienst-
geschiedenis.
J. DE GRAAF, Kroniek.

BESPROKEN BOEKEN:

Prof. Dr. A. H. de Hartog, „Phaenomenologie van het christelijk bewustzijn”. — Prof. Dr. H. G. Stoker, Iets oor Redelijkheid en Rasionalisme. — Dr. K. F. Proost, De Bijbel in de Nederlandsche letterkunde als spiegel der cultuur. Deel II. Zestiende en zeventiende eeuw. — Prof. Dr. H. G. Stoker, Die Slakkehuisteorieë van die bewussijn. — Dr. J. L. Snethlage, „Democratie en Dictatuur”. — Dr. N. Westendorp Boerma, Realistische ethiek. — Dr. J. Reitsma, Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden. 4e, herziene druk, bezorgd door dr. J. Lindeboom. — A. van Selms, De Babylonische termini voor zonde en hun beteekenis voor onze kennis van het Babylonische zondebesef. — A. G. Barkey Wolf, Schat en Parel. — Prof. Dr. A. v. Veldhuizen, Hoe maakt men z'n preek? — N. Stufkens, Geloof. — O. Noordmans, Beginselen van Kerkorde. Kerkopbouw-geschriften, reeks E no. 1. — Vota ecclesiastica, IX, Studeerende dominees. — Dr. L. H. Grondijs, Anthroposophie en Oost-Christelijke Mystiek. — Jac. Petri, Christus in het werkelijke leven. — Prof. Dr. W. J. Aalders, De tien geboden.

BX
4827
S3V62
GTU Storage

W
DIEBOEKEN
BIJ
HANDEL H. DE VROEDE
P. VAN DIJK
UTRECHT



DR. W. J. AALDERS

MYSTIEK

HAAR VORMEN, WEZEN, WAARDE

Prijs, ingenaaid f 8,50, gebonden f 10.00

DE GROND DER ZEDELIIKHEID

Prijs, gebonden f 7,50

Het onder
als dogma
houden. D
was. Het
ook, als h
alle verwa
vinden, ac
Het heeft
in dien zi
kerken gel

VERKRI
J. B.W



Dr.

Ee

Nede

Prijs

N.B. Daar de Duitsche regering alle boeken van Dr. Kastein in beslag heeft genomen, is men ook in Nederland alleen op de Nederl. uitgave aangewezen.

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. — ARNHEM

ATIE

. . f 7,90

nst-wijsgeerig
tijd bezig ge-
oo belangrijk
ijn schepping
e midden van
n houvast te
noodzakelijk.
elijken aard,
groepen en
unig eigen is.

ITGEVER
TAVIA

en

ge

illen

steed

t de

ving

noet

le".

el.

VoxTheologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREENIGING VAN STUDENTEN IN DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

5e JAAR No. 4

REDACTIE EN DIRECTIE:

MAART 1934

— J. DE GRAAF (Leiden), Hoofdredacteur	Alle stukken voor de Redactie aan: —
— J. H. VRIELINK (Groningen), Red.-Secr.	—
— P. J. RICHEL (A'dam-V.U.), Admin.	J. H. VRIELINK, Prinsesseweg 73a, —
— H. MISKOTTE (Utrecht)	Groningen —
— Ab-Actiaat der Vereeniging:	—
— K. H. L. VAN SELMS, Oude Gracht 295, —	Uitgevers: —
— Utrecht	VAN GORCUM & COMP. N.V. Giro 2255 Assen —

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS BINNENL. F 2.50 - BUITENL. F 2.75

Woord vooraf.

In de volgende bladzijden plaatsen wij een drietal artikelen over Schleiermacher en zijn beteekenis voor de theologie. Tot onze groote vreugde konden wij ons plan om een Schleiermacher-nummer uit te geven combineren met het uitgeven van de drie lezingen, die op 12 Febr. te Leiden werden uitgesproken. Wij bedanken op deze plaats hartelijk het Instituut voor Systematische theologie en de drie hoogleeraren, Prof. Korff, Prof. Heering en Prof. Kristensen voor hun toezegging aan ons om deze Schleiermacher-herdenking te mogen publiceeren.

DE REDACTIE.

Schleiermacher in de lijst van zijn tijd.

In den zomer van het jaar 1786 schreef een kweekeling van het Herrnhutter-seminarie te Barby aan zijn vader: „ich möchte gern Theologie studieren und zwar recht von Grund aus; das werde ich mich aber nicht rühmen können, wenn ich von hier wegkomme, und daran ist unsre, wie mich dünkt, etwas zu grosze Eingeschränktheit in der Lektüre Schuld; denn von allen jetzigen Einwendungen, Einwürfen und Streitigkeiten über Exegese und Dogmatik bekommen wir nichts zu lesen, als in den gelehrten Zeitungen; auch in den Collegien erwähnt man ihrer nicht einmal hinlänglich, und doch ist die Kenntniss derselben einem angehenden Theologen schlechterdings notwendig. Dies Verfahren erregt auch sogar bei manchem den Verdacht, als müszten viele Einwürfe der Neuern

wohl sehr acceptabel und schwer zu widerlegen sein, weil man sich fürchtet sie uns vorzulegen." ¹⁾ Met deze vrijwel eerste karakteristieke uiting, die wij in de brieven van den jeugdigen Schleiermacher aantreffen, is het probleem van zijn leven reeds terstond gesteld. Het is hem te doen om theologie, maar niet om een theologie, die zich angstig isoleert, doch om eene, die het waagt zich te confronteeren met alles, wat er omgaat in de groote wereld om haar heen. Meer dan 40 jaren later, in de open brieven aan Lücke, die als zijn theologisch testament zijn te beschouwen, klinkt het nog als een echo op die klacht uit zijn jeugd: „soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" ²⁾ Deze beide uitingen, waarnaast gemakkelijk vele andere zouden zijn te plaatsen, omspannen typeerend zijn geheele levenswerk. Hem stond als ideaal voor oogen het beeld van den man, die religieus interesse en wetenschappelijken geest in den hoogsten graad en in zoo groot mogelijke evenwichtigheid vereenigt: aan dien man wil hij de opperste leiding der kerk toevertrouwd zien, hem noemt hij: „Kirchenfürst". ³⁾ Wij mogen zeggen: zulk een „Kirchenfürst" is hij zelf geweest.

Het is dus wel allerminst een noodelooze omhaal, wanneer wij bij deze herdenking van Schleiermacher allereerst trachten hem te zien „in de lijst van zijn tijd", gelijk ons weinig fraai spraakgebruik dat noemt. Alleen in die „lijst" is zijn levenswerk te verstaan, bijaldien hij juist in de uiteenzetting met de hem omringende geestesstromingen zijn voor-naamste theologische taak heeft gezien.

Er is nog een tweede reden, die het letten op het kader van den tijd bij Schleiermacher wel bijzonder belangrijk maakt. In het rijk des geestes is zijn plaats minder bij de scheppende genieën dan wel bij hen, die, zij het op oorspronkelijke wijze, allerlei elementen, die tot hen gekomen zijn, samenvatten en verwerken tot een nieuwe synthese. Hij was zich dit type van zijn intellectueelen aanleg wel bewust, het stemt overeen met zijn geheelen aard, en in zijn brieven spreekt hij er zich bij herhaling over uit. „Wahrlich, ich bin das allerabhängigste und unselbstständigste Wesen auf der Erde, ich zweifle sogar so ich ein Individuum bin". ⁴⁾ „Niemand ist dem Verwelken und dem Tode immerfort so nahe als ich". ⁵⁾ „Für alles, was ich tun soll, kommt es darauf an, dasz ich lebendig afficirt werde". ⁶⁾ Men verstaat deze uitlatingen verkeerd, als men er zich, gelijk menigmaal is geschied, de voorstelling uit vormt van een weekelijke, min of meer vrouwelijke geaardheid. ⁷⁾ De werkelijkheid van zijn leven toont ons hem anders, eer als een „staalharde natuur" — de uitdrukking is van Dilthey ⁸⁾ Denk aan zijn werkzaamheid als patriottisch prediker in den Franschen tijd, denk aan zijn oppositie tegen den Pruisischen koning, toen deze zich verstoutte in te grijpen in de eigen aangelegenheden der

¹⁾ Briefe, uitgave Jonas en Dilthey, I, bl. 39 v.

²⁾ Sendschreiben an Lücke, uitgave Mulert, bl. 37.

³⁾ Kurze darstellung des theologischen Studiums § 9.

⁴⁾ Briefe I, bl. 196.

⁵⁾ t.a.p. bl. 229.

⁶⁾ t.a.p. bl. 320.

⁷⁾ Aldus bijv. nog Gundelfinger — Romantikerbriefe bl. IX v.

⁸⁾ Dilthey-Schleiermacher's Politische Gesinnung und Wirksamkeit. Preusz. Jahrbücher 1862, bl. 235.

kerk. Ik kan deze dingen slechts aanstippen, maar mag ze toch niet geheel onvermeld laten: ook zij behooren bij „Schleiermacher in de lijst van zijn tijd”, en wij gedenken ze gaarne, thans vooral. Maar zooveel is zeker: de man, die in zoo sterke mate behoefte weet te hebben aan impulsen van buiten af, is alleen te begrijpen in verband met zijn milieu.

In het geringe tijdsbestek, dat mij is vergund, moet ik bij het aanwijzen van dit verband mij uiteraard tot het voornaamste beperken en ook daarbij mij met schematische aanduidingen tevreden stellen. Dat levert, ik mag het niet verhelen, een groot bezwaar op. Is het altijd moeilijk kort te spreken, het is dat wel inzonderheid met betrekking tot Schleiermacher, den man met een zóó rijk leven en van zóó gecompliceerde, menigmaal zijn wij geneigd te zeggen: raadselachtig-gecompliceerde geestelijke structuur. Bij menig „ja” dat wij ten aanzien van hem doen hooren, zijn wij geneigd tegelijkertijd, zóó al niet een „neen” dan toch een „ja máár” te luchten. Ik mag wel verzoeken bij verschillende van mijn uitspraken dat te willen bedenken. Ik moet mij menigmaal met een enkel woord vergenoegen op punten, waarover een geheel boek of zelfs een geheele literatuur is geschreven. Waar het hem ging om de uiteenzetting van het geloof met de wetenschap, ja met het gansche geestesleven, tracht ik eenerzijds zijn geloof, anderzijds de geestelijke stroomingen van zijn tijd te kenschetsen, om voorts te zien, tot welke theologische positie hij aldus gekomen is, maar tevens op te merken, welke richtlijn voor de beoordeeling het historisch aperçu ons aan de hand doet.

1. Zoowel thuis als op het paedagogium te Niesky en het seminarie in Barby is Schleiermacher opgevoed in de vroomheid der Herrnhutters. Al was van de oorspronkelijke intuïties van Zinzendorf, waardoor deze zich kenmerkend van het Piëtisme, uit hetwelk hij was voortgekomen, onderscheidde, in de Broedergemeente van het laatste kwart der achttiende eeuw veel verloren gegaan, toch laat ook zij zich niet zonder meer bij het Piëtisme inlijven. De bezwaren tegen zijn opleiding, die wij den jongen Schleiermacher hoorden uiten, hebben geleid tot een breuk met de Broedergemeente en aanvankelijk ook met het Christelijk geloof, althans met het geloof, zooals het in dien kring werd verstaan. In den strijd met de wetenschap duikt het geloof een tijdlang onder, maar om straks in nieuwen vorm te herrijzen. Op de hoogte van zijn leven kent Schleiermacher geen andere Christelijke vroomheid dan zulk eene, waarin alles betrokken wordt op de door Jezus van Nazareth volbrachte verlossing. ¹⁾ Nog bij de Avondmaalsviering op zijn sterfbed noemde hij de inzettingswoorden van Christus „het fundament van zijn geloof”. ²⁾ En ook bepaalde van Zinzendorf afkomstige motieven werken levenslang bij hem door. Reeds op 35-jarigen leeftijd had hij het gevoel opnieuw Herrnhutter te zijn geworden, zij het „ein Herrnhutter höherer Ordnung”. ³⁾ Tweeërlei moet hier inzonderheid vermeld worden: de rechtstreeksche beteekenis van den persoon van Christus voor het geloof, de opvatting dus van het geloof als ervaring, en de erkenning van de groote waarde der gemeenschap. Om voor dit laatste één voorbeeld te noemen: als Schleiermacher in de

¹⁾ Der Christliche Glaube ² § 11.

²⁾ Briefe II bl. 513.

³⁾ Briefe I bl. 295, 318.

„Reden” spreekt over het aanschouwen van het universum in de menscheid, dan herinnert dat aan de samenkomsten der Hernhutters, waar men zich stichtte met het lezen van de levensberichten der broeders en zusters.¹⁾

2. En nu staat Schleiermacher met dit geloof midden in de cultuur van zijn tijd. De vroomheid, die in Piëtisme en Broedergemeente gedurende tientallen van jaren als terzijde van het groote wereldgebeuren in stilte was gekweekt, breekt in dezen man, die haar rijpste vrucht mag heeten, uit naar buiten en zoekt contact met het algemeene geestesleven. Het was aanvankelijk niet de theologie, die hem de meeste belangstelling inboezemde: de toenmalige godgeleerdheid was er ook wel weinig geschikt toe! Meer dan zij boeiden hem filosofie, literatuur, hogere philologie. Voor de laatste meende hij eigenlijk den meesten aanleg te hebben²⁾, tot in zijn laatste levensjaren toe heeft hij op dit gebied gearbeid. Met zijn vertaling van Plato heeft hij „Epoche” gemaakt in de Plato-hermeneutiek; zij, die deze zijde van zijn werk kunnen beoordeelen, verklaren, dat hij de structuur van den Platonischen dialoog heeft ontdekt³⁾. Maar hij bleef theoloog; terwijl zoovelen omstreeks dien tijd: Fichte, A. W. Schlegel, Schelling, Hölderling, Hegel, wegliepen uit de theologie, hield hij stand. En ook als hij, wars van de theologie van zijn dagen, zich op allerlei ander materiaal werpt, is dat toch feitelijk alleen de doorwerking van den wensch van den 17-jarige: „ich möchte gern Theologie studieren und zwar recht von Grund aus”.

Het was in zeldzame mate een periode van gisting. De theologie der Protestantische Orthodoxie had haar tijd gehad. Haar objectivisme, waardoor zij zich onaantastbaar stelde, had haar op den duur juist onhoudbaar gemaakt. Er is in haar wel een erkenning van het subject, in de leer van het testimonium Spiritus Sancti, maar zij wist dit persoonlijk element slechts te betrekken op den kanon der Heilige Schrift. Ik kan hier korthedshalve niet beter doen dan mij beroepen op een onverdacht getuige als Bavinck. Ook hij erkent: „de 17de eeuw was de eeuw der objectiviteit. De stof lag gereed, zij behoefde alleen geordend te worden. Het subject onderwerpt er zich aan zonder kritiek. De samenhang met het leven des geloofs werd hoe langer hoe minder gevoeld. De reactie op deze scholastiek kon op den duur niet uitblijven”.⁴⁾

Zij bleef ook waarlijk niet uit. Tegen dit autoritair objectivisme keert zich het streven van den geheelen nieuweren tijd. Van ontbrekenden samenhang hoorden wij, en de theologie der Aufklärung vraagt op haar wijze naar samenhang. Naast de Reformatie had zich van meet af een andere beweging doen gelden, intellectueel en aesthetisch, in welke de in het Middeleeuwsche cultuursysteem miskende subjectiviteit zich verhief. In de 18de eeuw dringt deze beweging, die in de 17de eeuw tegenover de theologie de groote rationeele systemen gevormd had, door in de theologie zelve. Het is een rationeele samenhang, waarnaar deze thans gaat zoeken. In allerlei vorm wordt zulk een samenhang geconstrueerd,

¹⁾ verg. S. Eck - Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher.

²⁾ Briefe IV, blz. 89.

³⁾ Dilthey en Mulert — Leben Schleiermachers I, bl. 645 v.v.

⁴⁾ Bavinck — Gereformeerde Dogmatiek⁴, I, bl. 155, 135, 79.

hier meer gematigd, daar meer radicaal. Maar in geen dier vormen komt de samenhang „met het leven des geloofs”, waarvan Bavinck sprak, tot zijn recht. Het orthodox intellectualisme vermocht de Aufklärung niet te overwinnen, zij wist het enkel aan te vullen met moralisme. Het Supranaturalisme, dat tegen het Rationalisme opkwam, kon geen redding brengen, want het deelde het uitgangspunt: op gezag van de rede trachtte men hier de openbaring binnen te loodsen. Schleiermacher is door deze theologie der Aufklärung heengegaan, hij heeft haar een tijdlang, zonder geestdrift, gedeeld, maar haar later juist daarom met des te meer hartstocht verworpen.

Het was dus wel werkelijk een noodtoestand, waarin de theologie verkeerde: alles in haar riep om een nieuwe oriëntering, welke echter niemand wist te vinden. Hadden nu de beide grootheden, die ik tot dusver noemde, voor Schleiermacher op den duur slechts negatieve beteekenis — zij onthulden den nood, zij stelden het probleem, — anders is het met de geestesstroomingen, welke thans aan de orde komen. Het Piëtisme had het niet tot een eigen theologie gebracht, het wist geen beteren raad te verstrekken dan dezen, dat men de kerkelijke leer moest „beleven”. Maar juist die nadruk, welke gelegd werd op het „beleven”, op de subjectiviteit, is in allerlei richtingen van den grootsten invloed geweest. Bij een reeks van mannen, die zelf geenszins Piëtist waren maar toch mee door het Piëtisme gevormd zijn, zien wij in de tweede helft van de 18de eeuw een nieuwe tendenz ontwaken. Ik noem Hamann, Lavater, Herder, Jacobi. Het nieuwe, dat zich theologisch bij hen aan het vormen was, hing ten nauwste samen met de literaire beweging van den Sturm und Drang. Hier werd overal het eigene, het persoonlijke sterk geaccentueerd: vandaar de geestdriftige verheerlijking van het genie. De innerlijkheid, het gemoed, het gevoel werd als uitgangspunt gesteld ook voor religieus leven en denken. In naam van deze innerlijkheid achtte men zich echter geroepen een afwerend gebaar te maken tegenover rede en filosofie, tengevolge waarvan de nieuwe tendenz voor de theologie niet op de rechte wijze vruchtbaar kon worden. In laatst genoemd opzicht zou de houding van Schleiermacher van meet af een geheel andere zijn, maar met betrekking tot het eerste is er zeker een lijn, die hem met deze mannen verbindt. Schenkt men aan haar, gelijk veelal geschiedt, te weinig aandacht, dan komt Schleiermacher althans theologisch meer dan juist is alleen te staan.

Het was vooral de filosofie van Kant, tegen welke de Sturm und Drang zich keerde. Zijn filosofie, hoogtepunt en overwinning van de Aufklärung, stond in deze jaren na het verschijnen der groote „Kritiken” in het middelpunt der discussie. Ook Schleiermacher heeft haar ijverig bestudeerd. Zijn verhouding tot Kant is bij voortduring een zeer eigenaardige. Bijna al zijn uitlatingen over den grooten man, dien hij nog eenmaal ontmoet heeft ¹⁾, zijn onvriendelijk; zij staan meestal min of meer in het teken van de opmerking in een brief uit 1794: „ik knaag nog altijd aan het rookerig zwaard der Kantsche filosofie.” ²⁾. Toch heeft Schleiermacher aan Kant zeer veel te danken. De leer van de grenzen

¹⁾ Briefe, I, bl. 88.

²⁾ Dilthey-Mulert, t.a.p. bl. 93.

van het kenvermogen en de kritiek op de metaphysica heeft hij terstond vrijwel overgenomen. In zooverre is de wijsbegeerte van Kant de basis van Schleiermachers ganschen theologischen arbeid. Dat hij zijn verplichting aan Kant op dit gewichtig punt nimmer erkend heeft, was een gevolg van den weerzin, welken twee andere voornamen factoren van diens filosofie bij hem wekten: de miskenning van de zelfstandigheid der religie, die bij Kant een aanhangsel werd van de moraal, en in de ethiek zelve de strenge scheiding van natuur en zedelijkheid. Hier kon Schleiermacher zich geheel vereenigen met de kritiek, die door den Sturm und Drang op de Kantiaansche denkwijze geoeffend werd. Zijn taak werd de vereeniging van tendenzen uit deze beide onderling tegengestelde geestesbewegingen.

Nog een derde factor zou in de synthese opgenomen worden. Als en de Sturm und Drang en Schleiermacher zochten naar een meer harmonische, organische verhouding van natuur en zedelijkheid, dan geschiedde dit bij beide onder invloed van Shaftesbury, den man van de aesthetische ethiek. Waarschijnlijk nog sterker dan hij heeft ook in dit opzicht op Schleiermacher een ander gewerkt: Spinoza, „der heilige, verstoszene Spinoza,” zooals de „Reden” hem noemen ¹⁾. Spinoza en Kant waren in die jaren de twee groote mogendheden in de filosofie. In 1780 had het beroemde gesprek van Lessing en Jacobi plaats gehad, waarin de eerste zich als Spinozist had onthuld: „*ἐν και παν!* ich weisz nichts anders.” 't Was het begin geworden van een ware Spinoza-rennaissance. Ook Schleiermacher heeft aan den afgod van zijn tijd mee tol betaald. Het verwijt van Spinozisme is van het begin zijner publicaties af herhaaldelijk tegen hem ingebracht, maar hij heeft het steeds met nadruk van de hand gewezen. Toch valt het moeilijk te ontkennen, dat een vrij sterke Spinozistische invloed bij hem valt waar te nemen, en het is zelfs de vraag of de meening gehandhaafd kan worden, dat deze in de tweede helft van zijn leven verminderd zou zijn. Genoemde invloed bracht in zijn denkwijze formeel een speculatief bestanddeel, dat heterogeen was met de oorspronkelijk Kantiaansche mentaliteit, hetgeen zich wreekte in de „Dialektik”, en materieel een naar het pantheïsme zweemend element, hetwelk in de dogmatische opvattingen storend optreedt.

En nu voegt zich bij deze drie factoren: Sturm und Drang, Kant en Spinoza, die voor de vorming van Schleiermacher beslissende waarde hadden, nog een vierde en laatste: de romantische kring, waarvan hij in de eerste Berlijnsche jaren (1796—1802) deel heeft uitgemaakt. Literatuur- en cultuurgeschiedenis hebben ons de werking, die van de Romantiek is uitgegaan, steeds wijder doen zien; Karl Joël teekent ons thans de geheele 19de eeuw als beheerscht door het romantische denken. ²⁾ Het is dan wel heel merkwaardig, dat de man, die theologisch deze eeuw domineert, met de Romantiek in het nauwste verband heeft gestaan. Het is zeker eenzijdig Schleiermacher uitsluitend of ook maar in hoofdzaak als romanticus te zien. Nog voordat hij met den romantischen kring in aanraking kwam, dus onafhankelijk van dien kring, had zich onder de genoemde invloeden zijn beschouwing, althans voorloopig en in hoofd-

¹⁾ Reden über die Religion¹, bl. 54.

²⁾ K. Joël — Wandlungen der Weltanschauung II, bl. 300 v.v.

trekken, geconsolideerd. Maar omgekeerd hadden, onafhankelijk van hem, diezelfde invloeden, naast andere als die van Goethe en Fichte, ook reeds een kristallisatie gevonden in de opvattingen der Romantici. Het werd een merkwaardige ontmoeting tusschen de beide formaties. Er was verwantschap en er was verschil. Zoo heeft Schleiermacher invloed geoeffend op de Romantici, en zij op hem. Hun organisme-gedachte, hun jagen naar totaliteit, naar een allesomvattende harmonische „Bildung”, hun verbinding van gevoel en filosofie, hun oneindigheidsstreven moest hem sympathiek zijn en gelijksoortige tendenzen bij hem versterken. Hij van zijn kant trachtte hen te winnen voor zijn denkbelden over de religie: de „Reden” over haar „an die Gebildeten unter ihren Verächtern” waren voor hen bestemd. Het onderscheid tusschen hem en hen komt wel duidelijk hierin uit, dat, terwijl van bijkans al de veelbelovende talenten uit dien kring het leven als in het zand verloopen is, Schleiermacher door zijn romantische phase is heengegroeid naar een nieuwe, naar de groote periode van zijn leven, een periode van innerlijke rijpheid en daarbij van geweldige krachtsontplooiing naar buiten.

3. Gij zult hebben opgemerkt, dat al de factoren, die ik achtereenvolgens vermeldde — met uitzondering van Spinoza, dien Schleiermacher echter juist op dit punt corrigeerde — wezen in één richting, die der subjectiviteit. In deze richting is Schleiermacher dan ook inderdaad gegaan. Als hij in de „Reden” de opvatting der religie als een mengsel van metaphysica en moraal bespreekt, zegt hij: „es ist Zeit, die Sache einmal beim andern Ende zu ergreifen.” ¹⁾ Met dit woord kan men zijn geheele ingrijpen in de theologische ontwikkeling karakteriseeren. Hij heeft het roer omgewend. Ging de Orthodoxie uit van het object, Schleiermacher gaat uit van het subject. Vóór hem zijn er neigingen in deze richting, maar hij onderneemt het en voert zijn onderneming principieel en systematisch door. Radicaal neemt hij positie in de vroomheid, de religie van het subject. In de „Reden” kenschetst hij haar aard en verdedigt hij haar recht, onderscheiden van en zelfstandig naast weten en doen. In de „Glaubenslehre” beschrijft hij haar nader in haar Christelijken vorm. In de „Ethik” ontwikkelt hij een zedeleer, die uitgaat van de individualiteit en natuur en zedelijkheid harmonisch verbindt. Hier ligt de levensdaad van Schleiermacher, waardoor hij een nieuwe periode heeft doen aanbreken in de geschiedenis der theologie. Van den grooten man zegt hij in één zijner verhandelingen in de Berlijnsche Academie: „nicht eine Schule stiftet er, sondern ein Zeitalter.” ²⁾ Zoo is het hemzelfen vergaan: ook hij heeft een „Zeitalter” gesticht. Ik zei het reeds: hij beheerscht de theologie der 19de eeuw en ook nog die van een deel der 20ste. Wij kunnen achteraf wel zeggen: dit moest eenmaal komen, deze methode moest eenmaal „doorgeprobeerd” worden. Maar wij kunnen ons nauwelijks meer voorstellen, welk een bevrijding, na al het machteloos zoeken der 18de eeuw, deze nieuwe oriëntering bracht. Menigeen had met Claus Harms het gevoel, dat hier de „stoot” gegeven werd „tot een eeuwige beweging”. De theologie kreeg weer een centrum en vond daarmee het zelfvertrouwen, het besef van zelfstandigheid, terug. ³⁾

¹⁾ Reden¹, bl. 50.

²⁾ Werke 3e Abtheilung III, bl. 83.

³⁾ Aldus ook A. Kuyper — Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid² II, bl. 632.

Evenwel, het is waarlijk niet enkel zegen, wat van deze nieuwe oriëntering is uitgegaan. Het schijnt ook in de geestesgeschiedenis wel een wet, dat de slinger, juist even ver als hij zich eerst in de ééne richting bewogen heeft, straks terug moet wijken in de tegenovergestelde. Ging de vorige groote theologie eenzijdig uit van het objectieve, Schleiermacher gaat niet minder eenzijdig uit van het subjectieve. „Eine Zeit”, schreef hij aan Jacobi ¹⁾, en het is op hemzelf van toepassing, „trägt die Schuld der andern, weisz sie aber selten anders zu lösen als durch eine neue Schuld”. Zoo ongeveer alles, wat zich tegen Schleiermacher laat inbrengen, is tot dit ééne punt terug te brengen: het eenzijdig accentueeren van het subject. In de ethiek beteekent dit een miskenning van het normatief karakter des geestes, een verzwakking van den ons gestelden eisch. In de dogmatiek veroorzaakt het een verwringing van het geloof. Het Christelijk geloof is een relatie van subject en object. Schleiermacher ontkent den band met het object waarlijk niet, hij bedoelt geen subjectivisme, hij meent het objectieve juist in het subjectieve te vinden, sterker nog: het subjectieve is voor hem het objectieve ²⁾. Practisch beduidt zijn methode echter, dat het objectieve in hoofdzaak slechts in aanmerking komt als onderstelling van het subjectieve. Dan krijgt het subject dus gelegenheid zelf zijn plaats te bepalen. Het neemt die gelegenheid te baat om te véél plaats in beslag te nemen. Het Christelijk geloof wordt te zeer menschelijk bepaald, 't wordt een specimen eener religie, die den mensch van nature eigen is. Deze religie moet voorts ergens gelocaliseerd worden. Daar weten en doen zijn afgewezen, blijft, krachtens de heerschende vermogenspsychologie, alleen het gevoel over. Daardoor kan noch het kennis-moment, dat in het geloof ligt, noch de betrekking tot de zedelijkheid tot haar recht komen, en nadert de religie te dicht tot het aesthetische. Doordat de band van subject en object niet strak gespannen staat, krijgt al verder de filosofie een kans om zich tusschen beide in te dringen. Het resultaat is, dat terwijl het menschelijk subject wordt overschat, de persoonlijkheid Gods ontkend wordt! Het is overal éénzelfde fout. „Monologen” schreef Schleiermacher, maar de vroomheid, zooals hij ze teekent, behoudt altijd iets van een „monoloog”.

Waarlijk bezwaren genoeg! Doch juist een beschouwing, die Schleiermacher tracht thuis te brengen „in de lijst van zijn tijd”, vermag hem in weerwil van die bezwaren recht te doen ³⁾. Karl von Hase wijst er ergens op, hoe de strijd, welke het Protestantisme beweegt, veel innerlijker, geestelijker is maar daardoor ook veel onaanzienlijker lijkt dan die in het Catholicisme. „De ridders van den strijd zijn meest stille, arme geleerden, maar toch is het de geschiedenis van iets, dat geweldiger is dan keizer, paus en bisschoppen: de geschiedenis van den denkenden religieusen geest, de geschiedenis eener geestelijke revolutie.” ⁴⁾ Zóó zie ik het geheele leven van Schleiermacher, van de studeercel in Barby tot de glorieuse tweede Berlijnsche periode (1808—1834) toe: als een geestelijke worsteling van den eersten rang. Het waren niet minder dan twee werelden,

¹⁾ Briefe II, bl. 351.

²⁾ Briefe IV, bl. 305.

³⁾ Ook Brunner erkent, dat bij een historische beschouwing aan Schleiermacher groote dank toekomt (Die Mystik und das Wort¹, bl. 38, 182).

⁴⁾ K. v. Hase — Kirchengeschichte III, 2, bl. 241.

die in hem botsten: de wereld van het Christelijk geloof en die van het moderne denken en voelen. De wegen der eeuwen snijden zich in hem. Het raadselachtige in zijn persoonlijkheid, waarop ik wees, vindt hier zijn verklaring.

Als wij Schleiermacher zóó zien, behoeven wij het hem niet euvel te duiden, dat hij op menig punt heeft misgetast. Wij hebben dan echter ook geen reden — ik mag dat er wel aan toevoegen — om bij hem te blijven staan. Het is volkomen begrijpelijk en veelszins gebillijkt, dat een krachtige strooming in de theologie onzer dagen zich keert tegen den invloed, die van hem uitgaat. Als men nu maar niet, na de wending van het objectieve tot het subjectieve, die Schleiermacher bracht, de redding meent te kunnen vinden door nogmaals het roer om te gooien en terug te keeren tot het objectieve! Tegenover ieder eenzijdig objectivisme behoudt Schleiermacher zijn betrekkelijk recht. En ieder zoodanig objectivisme zal ook altijd weer een Schleiermacheriaansche reactie ten gevolge hebben. Zou het niet mogelijk zijn, dat de theologie eindelijk, boven de eenzijdigheden uit, de synthese van het objectieve en het subjectieve ging vinden?

Moeilijk is de weg der theologie, door dwalingen heen schrijdt zij voorwaarts. Wat normatief blijft in Schleiermacher, is de doelstelling uit den seminariebrief: theologische studie „recht von Grund aus”, een theologie, die zich niet opsluit maar positie durft nemen midden in de cultuur van haar tijd. Ik eindig met de herinnering aan een woord, waarin hij dit ideaal treffend geformuleerd heeft: „Wenn die Reformation, aus deren Anfängen unsere Kirche hervorgegangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten frei gelassenen unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so dasz jener nicht diese hindert, und diese nicht jenen ausschlieszt, so leistet sie den Bedürfnissen unserer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer anderen, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge.”¹⁾ Van de worsteling om deze andere, deze ideale theologie, die zeker ook nog een „andere” is dan hetgeen hij zelf ons schonk, heeft hij toch in het kader van zijn tijd naar zijn beste weten zijn deel mee-gestreden, en daarom gedenken wij hem trots alles met eerbied en dankbaarheid.

¹⁾ Sendschreiben an Lücke, bl. 40.

Schleiermacher als dogmaticus.

1. Als de meest wijsgeerige onder de kerkelijke theologen van zijn tijd, als de meest religieuze en daardoor meest theologische onder de wijsgeeren zijner dagen heeft Schleiermacher in en voor de 19de eeuw de vervallen theologie opgeheven en tot nieuwen bloei gebracht. Hij deed dit door haar nieuwe banen te wijzen, die doorlopen tot in onzen tijd. De levende theologie dreigde doodgedrukt te worden tusschen een verstandelijke scholastiek eenerzijds, een Aufklärungs-rationalisme en een speculatief intellectualisme anderzijds. Tegen beide kanten gaat zijn strijd.

Hij keert zich tegen de serviel-doctrinaire opvatting van het geloof, dat zich buigt voor de letter van bijbel en confessie. Hij keert zich evenzeer en nog krachtiger (want dit is voor hem de vijand van nabij) tegen het vervangen der geloofsleer door wetenschap of wijsbegeerte, die beide slechts „Weltweisheit” bieden. Denken, nadenken is noodig, ook in het geloof, maar het is altijd nadenken over iets, dat belangrijker is en dat voorafgaat.

Wat is dat belangrijkere, dat voorafgaat? Het is de innerlijke aanraking door die eeuwige doch verborgen Werkelijkheid, die wij God noemen. Op dit innerlijk gebeuren valt bij Schleiermacher alle nadruk. Hier alleen ziet hij den waarborg voor het religieus karakter van het geloof en voor het geloovig karakter der theologie.

Evenals andere geesteswetenschappen slingert de theologie in haar historischen voortgang tusschen verschillende, min of meer samenhangende polaire tegenstellingen. Eén van deze is die tusschen objectiviteit en subjectiviteit. De theologie heeft, evenals 't geloof, beide zijden aan zich. Doch waar de objectiviteit, het ware, vaststaande credo overheerscht, komt de innerlijkheid in 't gedrang; overheerscht de subjectiviteit, dan loopt het geloof gevaar zijn objectief waarheidsgehalte te verliezen. Aan dit laatste gevaar is Schleiermacher's theologie niet ontkomen. Maar in zijn tijd was het eerste gevaar overmachtig. Schleiermacher voelde het als zijn taak, om de aandacht, die uitsluitend bij de fides quae creditur lag, te richten op de fides qua, op de geestesfunctie van het gelooven, op wat er binnen in den mensch omgaat, als hij gelooft in God, binnen in hem, dieper, innerlijker en hem eigener nog dan het denken.

Schleiermacher zag het gevaar, dat in zijn tijd waarlijk niet denkbeeldig was, het gevaar van een religions-philosophische denatureering der theologie, doordat men de religieuze geestesfunctie terugbracht tot, of afleidde uit een andere, of het geloof voorstelde als een populaire vóórvorm van het wijsgeerig weten. Dat was voor hem, als werkelijk-godsdienstig denker, onverdragelijk. Religie is principieel iets anders dan zedelijk willen of redelijk denken. Zij heeft „eine eigne Provinz im Gemüte, in welcher sie unbeschränkt herrscht”. (Slot 1ste rede). Hij wil daar niet mee zeggen, wat tegenstanders hem in de schoenen schuiven, dat godsdienst in één kamer van ons geestelijk tehuis kan opgesloten worden. Uitdrukkelijk verzekert hij, dat religie alle uitingen van ons leven moet begeleiden, in zijn „Reden”: als „heilige muziek”, in zijn „Glaubenslehre”: als impuls tot godsdienstig-zedelijke activiteit. Maar met „die eigne Provinz im Gemüte” handhaaft hij den bijzonderen en zelfstandigen

aard van de religieuze geestesfunctie, de autonomie van het geloof, en handhaaft hij dientengevolge het autochthoon karakter der theologie; autochthoon tegenover den „vreemdeling” van enkel-intellectueelen of enkel-ethischen huize ¹⁾. Al had Schleiermacher niet meer gedaan dan dit, dan zou hij reeds hierdoor den dank aller theologen hebben verdiend.

Dit afzonderlijk domein der religie ligt voor Schleiermacher op het gebied van het gevoel. Vroomheid is „nòch een weten, nòch een doen, maar een bepaaldheid van het gevoel”. Gevoel, niet in den zin van emotie — tegen deze misvatting waarschuwt Schleiermacher met nadruk — en nog minder als begeleiding der gedachte, maar als primair en centraal levensbesef, als „unmittelbares Selbstbewusstsein”. Het woord „zelfbewustzijn” heeft weer aanleiding gegeven tot het groote misverstand, dat het godsdienstig gevoel zich met het eigen zelf zou vergenoegen. Reeds de Reden bewijzen, dat dit een misvatting is. Zij definieeren immers het godsdienstig besef als „Sinn und Geschmack für das Unendliche”. In de Glaubenslehre wordt het, gelijk men weet, nader aangeduid als „gevoel van volstreckte afhankelijkheid”. „Gevoel”, eenerzijds ervaring, anderzijds gemoedstoestand, veronderstelt bij Schleiermacher steeds een bewogen, een aangedaan-zijn door iets anders, „durch ein ausser uns gesetztes Wesen”. Godsdienstig gevoel is het aangedaan-zijn door het eeuwige wezen Gods, een onmiddellijk zelfbewustzijn van dien aard, dat men zich zelf (vandaar zelfbewustzijn) tot dat wezen Gods in een verhouding voelt, en wel in een verhouding van volstreckte afhankelijkheid. Wanneer dit gevoel van volstreckte afhankelijkheid bij den bewusten mensch dringt tot een weten, tot een zekerheid daarvan, ontstaat het geloof. Het geloof is dus de uit gevoel geboren zekerheid onzer volstreckte afhankelijkheid van God. Dit geloof is verlossend, want het maakt alle hoogere gevoelens, alle vrome aandoeningen vrij. In dit besef van volkomen afhankelijkheid van God schuilt dus de vrijheid der ziel. — Het christelijk geloof ontstaat, wanneer het geloof zich gebonden weet aan één God, zich ethisch-teleologisch richt op Zijn rijk en vooral, wanneer het zich bewust wordt, dat deze verlossing uitgaat van het in Christus geopenbaarde leven, van Zijn bijzonder en volmaakt Godsbewustzijn, dat zich via de geloofsgemeenschap zijner volgelingen, via de Kerk, voortplant van geslacht op geslacht. Wie deel heeft aan de christelijke gemeenschap, heeft deel aan de verlossende werkzaamheid van Christus, aan wat Schleiermacher noemt: het „herstellend-Goddelijke”. — Op deze primaire gegevens, maar vooral dan op het gevoel van volstreckte afhankelijkheid, bouwt Schleiermacher zijn dogmatiek; daaruit leidt hij systematisch alle andere characteristicen van het christelijk geloof af.

Met deze psychologische dogmatiek heeft Schleiermacher, afgezien van de hoofdverdienste, die ik noemde, ons tweeërlei geschenken. Ten eerste het besef, dat dogmatiek niet buiten godsdienstpsychologie kan. Wie het daarbuiten wil stellen, geeft alleen een slechte psychologie. En ten tweede heeft Schleiermacher voor deze godsdienstpsychologie baanbrekend werk verricht door als bron der religie aan te wijzen het onmiddellijk bewustzijn van volstreckte afhankelijkheid van

1) Der Chr. Glaube, § 30, 2, 3.

God. Op dit bewustzijn komt het voor hem aan, dus op het bewogen-worden, op het o n t v a n g e n. Het ergste, wat Schleiermacher van iemand, die zich voor een geloovige en een theoloog uitgeeft, zeggen kan, is: „Seine Seele hat nie empfangen auf dem Gebiete der Religion und seine Begriffe sind nur untergeschobene Kinder”.¹⁾

Aldus heeft Schleiermacher zijn zeer oorspronkelijke dogmatiek gegeven, een dogmatiek, niet — gelijk de geijkte — van buiten naar binnen, maar een dogmatiek van binnen naar buiten: van het innerlijkste levensgevoel naar de bewuste vroomheid, d.i. naar het geloof, en van het geloof naar de geloofsleer. Immers, zooals „christelijke geloofsuitspraken opvattingen (zijn) van christelijk-vrome gemoeds-toestanden, in den trant der rede (d.i. van het bewuste denken) weergegeven”, zoo zijn dogmatische uitspraken niet anders dan „geloofsuitspraken van instructieven aard, waarbij men den hoogst mogelijken graad van bepaaldheid tracht te bereiken”.²⁾

2. Het is voor ons, die leven na een volle eeuw, waarin Schleiermacher's theologie al haar invloed, al haar kracht, maar ook al haar zwakheid heeft kunnen toonen, niet moeilijk om het mes der kritiek te hanteeren. Het valt ons ook daáárom niet moeilijk, omdat grootendeels de gevaren, die ons bedreigen, van zoo geheel anderen aard zijn, en onze behoeften in zoo geheel andere richting wijzen. Schleiermacher zocht redding uit de verstarring en versteening van het objectivisme, wij zoeken een uitweg uit den al te weeken bodem van het subjectivisme, wij zoeken vastheid.

Het eerste, dat ons opvalt en hindert, is de zwakheid van het n o ë - t i s c h e element, het element van inzicht en kennis. Het ontbreekt niet geheel, want in Schleiermacher's geloof schuilt het moment van intuïtieve zekerheid, het moment van divinatie, maar deze divinatie geldt alleen de eeuwige Werkelijkheid en onze volstrekte afhankelijkheid. Niet een absoluut, maar wel een relatief agnosticisme kan Schleiermacher verweten worden. Immers, wat wij verder als christenen van God weten te zeggen, is slechts onze voorstelling, berust slechts op onze indrukken, waaraan niets in Gods wezen behoeft te beantwoorden. Dit scepticisme is voor het christelijk geloof onverdragelijk. Het leidende element (of het ook en alléén het drágende element is, is een andere vraag) in geloof is de kennis, de waarheid. Het christelijk bewustzijn kan het Schleiermacher niet nazeggen, dat 't slechts op de vroomheid maar niet op het Godsbegrip aankomt. Niet alleen, dat het Godsbegrip grooten invloed heeft op den aard van de vroomheid, maar het Godsbegrip moet wáár zijn. — Wij kunnen wel begrijpen, dat Schleiermacher bang is voor „begrip”. Het herinnert aan „weten”, aan „Weltweisheit”. Inderdaad is het weten van religie van anderen aard, en is het Godsbegrip nooit meer dan een symbool; doch dit symbool bevat voor het geloof wáárheid, omdat het 't wáre symbool is, corresponderend met iets in Gods wezen, en dit op zijn dichtst benaderend. God blijft in den grond voor Schleiermacher — ondanks alle christelijke characteristicen van ons Gods b e w u s t z i j n,

¹⁾ Reden, Ausg. Bibl. theol. Klass., Gotha 1888, S. 118.

²⁾ Der chr. Glaube. § 15 en 16.

die hij op een al te kunstige wijze uit het gevoel van afhankelijkheid weet af te leiden — de groote Onbekende.

Het onmisbare correlaat van het geloof, de openbaring, komt in Schleiermacher's dogmatiek niet tot haar recht. Door haar veruiterlijkten en verstarden vorm is het kerkelijke openbaringsbegrip bij hem in discrediet. Hij verinnerlijkt ook dit begrip tot de religieuze ervaring, zonder welke inderdaad — hierin stond hij sterk tegenover de kerkelijke dogmatiek zijner dagen — van geen openbaring in godsdienstigen zin sprake kan zijn. Maar in een historischen godsdienst als het Christendom slaat Openbaring allereerst op de groote goddelijke „Mededeeling”, waarmee die godsdienst aanvangt en waarop hij rust. Schleiermacher aanvaardt die groote Mededeeling in de historie en tracht haar een plaats — een iewat gewrongen plaats — te geven in zijn stelsel. Doch zij bestaat voor hem niet uit mededeeling van Wáárheid, maar van Godsbewustzijn, van heilig Lèven, het leven, dat in Christus was. Diens „Woord” is daar slechts de uitdrukking van, het tweede, het afgeleide. Maar zòò heeft het Evangelie het niet bedoeld en het Christendom het niet opgevat. De Waarheid komt vóór het Leven en is de directieve van dat leven. Ook daarom mag Johannes zeggen: „In den beginne was het Woord”. Dat is dieper dan Schleiermacher's „Leben” en dieper dan Goethe's: „im Anfang war die Tat”.

Geloof is voor Schleiermacher's christelijke dogmatiek — en dat is haar groote zwakheid — niet in de eerste plaats: geloof in het Evangelie, beter gezegd (want godsdienstig geloof richt zich altijd op God) geloof in dien God, dien het Evangelie verkondigt en dien wij uit onszelf, uit innerlijke ervaring alléén, zóó niet kennen en gelooven. Mede daardoor blijft God voor zijn dogmatiek in den grond de groote Onbekende. Voor zijn dogmatiek. Ik heb een sterk vermoeden, dat het voor zijn gelóóf anders was. Hoe kan men over Gods gerechtigheid en barmhartigheid een hoofdstuk schrijven, hoe kan men het Evangelie prediken, gelijk Schleiermacher is blijven doen, wanneer men in zijn ziel skeptisch staat tegenover de objectieve waarheid van wat men uitspreekt?

Schleiermacher was een diep vroom man, vervuld van het mysterie en de grootheid Gods. Vroomheid was zijn leven, en die vroomheid, door de kerk en het Piëtisme gevoed, was grootendeels onmiskenbaar christelijk van aard. Maar die vroomheid werd, van zijn jonge jaren af, gewrongen in een denkkader, dat zeer slecht voor het Evangelie past, ongeveer hetzelfde denkkader, waarin zijn tijdgenoot Goethe zijn dichterlijke levens- en wereldbeschouwing vatte, en dat men zou kunnen noemen een vitalistisch Spinozisme, dat Schleiermacher in zijn Reden openlijk belijdt en dat hij in zijn 20 jaar latere Glaubenslehre niet verloochend heeft. Ik zeg: in dit denkkader werd Schleiermacher's vroomheid gewrongen. Doch „gewrongen” is te sterk. Zijn mystische aanleg en zijn levensliefde baanden den weg. Niet waarheid maar mysterie, niet verzoening maar èenheid was voor Schleiermacher het laatste woord. Dit tweede kon zoo zijn, omdat hij optimistisch dacht over den mensch, wiens geest, met den goddelijken geest verwant, uit den greep der zinnen in dien goddelijken geest vermocht te reiken, optimistisch ook over de wereld, die, volkomen in aanleg, hare volkomenheid, d.i. voor hem: het Koninkrijk

Gods, tegemoet ging. In zijn Reden statisch, in zijn Christliche Glaube dynamisch-teleologisch, heerscht dat monisme, hetwelk alleen bij de gratie van een optimistischen gedachtengang stand kan houden. Maar dit optimisme heeft voor het christelijk bewustzijn iets irreëls, omdat het miskent de realiteit en de macht der zonde. De zonde lost zich niet op in het zondebewustzijn, gelijk Schleiermacher psychologiseerend wil doen gelooven, en is niet terug te brengen enkel tot den weerstand der zinnen tegen den geest. De zonde is inhaerent aan den menschelijken geest zelf, en intrinsiek verbonden met de machten der wereld. En zonder dien anderen geest, zonder den geest, waardoor Jezus de Christus is, zonder den Heiligen Geest waren wereld en mensch voor God verloren.

Schleiermacher's hamartiologie is onbevredigend en daardoor ook zijn soteriologie en christologie, terwijl een waarachtige eschatologie in christelijken zin wel moest ontbreken. In Schleiermacher's geloof ontbreekt te zeer de spanning, het waagstuk. Het aesthetische van zijn geest heeft blijvend het ethische overheerscht; het quietisme der mystiek heeft hem niet losgelaten en hem belet het profetische te begrijpen. Schleiermacher mist als dogmaticus het voldoende besef van distantie tusschen God en wereld, tusschen God en mensch. God is voor hem in de eerste plaats Wereldgeest, niet Wereldschepper („schepping” wil bij hem in den grond alleen zeggen, dat de natura naturata afhankelijk is van de natura naturans), maar Wereldgeest, die allereerst benoemd moet worden met het Universum. Deze pantheïseerende, impersonalistische Godsopvatting leent zich niet tot de praedicaten, die het Christendom aan den Eeuwige geeft, leent zich niet tot de „ik-Gij”-verhouding, die eigen is aan het christelijk geloofsleven.

3. Dit zijn alle zware bedenkingen tegen Schleiermacher's dogmatiek. En het is te begrijpen, dat na een eeuw van overwegend psychologisch-anthropologische theologie, wier agnosticisme door de historische studiën niet werd geremd maar versterkt, de slinger met kracht doorslaat in de andere richting: in de ontologisch-theocentrisch-dogmatische richting. De objectiveerende reactie zette in, in het begin dezer eeuw, en heeft ten slotte in de fel-polemische Zwitserse theologie haar voorloopige afsluiting gevonden. Het is 't goed recht dezer theologie, dat zij de dogmatische zwakheden van Schleiermacher — want deze is toch de geestelijke vader der door haar bestreden theologie — in 't volle licht stelt en streng beoordeelt, en het behoort tot haar groote verdienste, die ik volkomen erken, dat zij de primaire beteekenis van de historische openbaring als door God geschonken Waarheid en het karakter van het christelijk geloof als aanvaarding en gehoorzaamheid, als waagstuk en verwachting, duidelijk heeft laten zien. Maar, zooals het meer geschiedt, wanneer de slinger hevig naar den anderen kant doorslaat, ook hier loopt men gevaar van de eene eenzijdigheid in de andere te vervallen. Tevergeefs tracht Barth de psychologie uit de dogmatiek te verbannen; het resultaat is alleen een gebrekkige psychologie, die wél van een inwerking Gods op den mensch, maar niet van een invalspoort, niet van een aanknoopingspunt wil weten, een psychologie die met de fiducia cordis der Reformatoren niet goed raad weet en die met Brunner durft te decreteren: „de profeten (van het Oude Testament) weten niets van

vrome gevoelens en gemoedstoestanden''¹⁾). Er is verschil, of iemand er van spreekt, of dat hij ervan weet! En wat de objectiviteit van „Gods Woord'' betreft, de dialectische theologie levert juist het bewijs, dat wie met Schleiermacher van den boom der kennis heeft gegeten, en het menscheijk oordeel laat wegen, vergeefs zal trachten Gods Woord vast te leggen, d.i. volkomen objectief te maken. Waarmee ik niet alleen bedoel — wat ieder zal toegeven — dat de Openbaring haar subjectieve zijde heeft, maar ook, dat de vraag, wat als goddelijke Openbaring wordt erkend, mee bepaald wordt — in welke mate en op welken grond dan ook — door het subjectieve oordeel. Hier liggen vragen, die ook deze tegenstandster van Schleiermacher's dogmatiek nog niet heeft opgelost. In waarachtig, levend Godsgeloof raken elkaar het objectieve en subjectieve element altijd t u s s c h e n de beide polen van objectiviteit en subjectiviteit; alleen de afstand van beide polen verschilt.

Het laatste woord over Schleiermacher heeft ook de dialectische theologie niet gesproken. Iemand, die op grond van Spinoza's realisme het solipsisme van Fichte energiek afwijst,²⁾ en dit standpunt sindsdien niet verliet, diens geloofsleer mag men geen „verstümmelte Ichphilosophie''³⁾ noemen. Niet alles wat men bij Schleiermacher „psychologisme'' noemt, verdient dien naam; er is ook gezonde en ware psychologie onder, waarvan de Zwitsers best wat konden gebruiken. En wie het geschrift leest, dat volgens Brunner Schleiermacher onmaskert, Schleiermacher's „Dialektik'', die zal misschien met ons tot de conclusie komen, dat Schleiermacher in deze verhandeling, waarin hij niet als dogmaticus maar als puur-filosoof wilde spreken (een gewaagd ondernemen voor een theoloog!), wel is waar aan den keizer (de „Weltweisheit'') méér gegeven heeft dan des keizers is, maar tegelijk beslist ontkennen, dat hier „die einst so lebhaft erfochtene Unabhängigkeit der Religion tatsächlich (ist) preisgegeben'', zoodat men daaruit concludeeren mag, dat Schleiermacher's geloofsleer eigenlijk verkapte filosofie zou zijn⁴⁾. Met zulk een oordeel doet men Schleiermacher schromelijk onrecht.

4. De vloed van objectivisme, dien onze dagen vertoonen, zal in rustiger tijden weer af-ebben en het waarheidselement in Schleiermacher's dogmatiek zal weer sterker naar boven komen.

Bij alle innerlijke gebondenheid handhaven wij met Schleiermacher de vrijheid tegenover Schrift en Belijdenis. — Wij handhaven met hem de primaire beteekenis der religieuse ervaring, die dus veronderstelt wat Melanchthon noemt een „*facultas se applicandi ad gratiam*'' . Al zien wij de zonde, anders dan Schleiermacher, als inhaerent aan den menscheijken geest, het diepste in den mensch behoort naar onze overtuiging niet aan den Booze maar aan God. Met recht haalt Schleiermacher het woord van Augustinus aan: „*bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam*''⁵⁾. Men eert God niet door den mensch tot de dieren te vernederen.

¹⁾ Brunner, *Die Mystik und das Wort*. Tübingen, 1924. S. 224.

²⁾ Reden, S. 109.

³⁾ Brunner, S. 72.

⁴⁾ Brunner, S. 20, 26.

⁵⁾ Der chr. Glaube, § 70, 2, noot.

Wij erkennen met Schleiermacher de groote beteekenis van het gevoel. Niet alleen is verheffing des gemoeds noodig om religieus te kunnen denken, maar alleen datgene, dat door ons gevoel is heengegaan, wordt *w e r k e l i j k h e i d* in ons leven. Met Bergson, James e.e. behoort Schleiermacher tot de *l e v e n* sfilosofen, die altijd meer gelijk hebben, dan de begrippen-ontledende criticus denkt. „Gefühl ist alles”, zegt Goethe. Dat is niet waar. Dat meent hij zelf niet. Dat zegt ook Schleiermacher niet. Gevoel is niet alles, máár het is wel véél! „Waar wij aan denken”, zegt James, „kan geweldig zijn — terwijl onze innerlijke toestand daarbij de vluchtigste en armzaligste kan wezen” ¹⁾; maar een concreet stukje ervaring „is on the line of connecting real events with real events”; „the motor currents of the world run through the like of it”. O.i. ook „the motor currents of God”! Er is geen caesuur tusschen onze hoogste gevoelens en den Heiligen Geest. Ik weet (wat Schleiermacher ontging), dat het gevoel van afstand tusschen God en mensch even wezenlijk aan de christelijke religie eigen is als het gevoel van èènheid. Maar zònder het gevoel wordt de gedachte niet reëel, wordt de religieuze gedachte geen religie. Juist doordat Schleiermacher *g e v o e l s* - theoloog is, is hij *r e a l i s t i s c h* theoloog.

Dankbaar zal ik mij altijd herinneren, hoe in mijn Leidsche studenten-jaren, in den tijd, dat ik door Bolland gevangen zat in de gnostiek van Hegel, Schleiermacher in zijn Reden het bevrijdende woord tot mij sprak, dat ik later als een stelling bij mijn dissertatie opnam: „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der Abgeleiteten des Bewusstseins (d.i. der reflectie) ewig getrennt von ihm”. Sindsdien ben ik in den loop der jaren nog al ver van Schleiermacher afgeraakt. Maar een besef van verwantschap op voorname punten en de dankbaarheid zijn gebleven. Er is veel, heel veel in Schleiermacher's dogmatiek, dat wij thans als kaf beschouwen, en dat voor onze oogen verstuipt. Maar Carlyle zegt in zijn „Heroes” terecht: Niet de hoeveelheid kaf maar de hoeveelheid koren bepaalt de waarde van een mensch en zijn geestelijk bezit.

In al zijn eenzijdigheid, die nu wel aan den dag is gekomen, eeren wij Schleiermacher als handhaver der religieuze autonomie, die aan de theologie haar autochthoon karakter verzekerde, eeren wij hem als theoloog der innerlijkheid, wiens stem ook thans nog — ja, thans juist weer — den theoloog tot bezinning roept: al wat gij daar aan theologische wijsheid ten beste geeft, ja, misschien straks zelfs predikt, hebt gij ook het innerlijke rècht om dat te doen? „Hat deine Seele auf diesem Gebiete der Religion wirklich empfangen?”

G. J. HEERING.

¹⁾ W. James, *The Varieties of religious Experience*. 19th Impr. London 1910, p. 499.

Schleiermachers' opvatting van godsdienst-geschiedenis.

Het is een dankbare taak de merkwaardige en belangrijke beschouwingen van Schleiermacher over de beginselen der godsdienstgeschiedenis te herdenken. Een dankbare taak ook omdat zij zoo lang verwaarloosd is. Want het valt niet te ontkennen, dat het werk van Schleiermacher en zijne geestverwanten gedurende bijna een eeuw door de beoefenaars der godsdienstgeschiedenis weinig gewaardeerd is, en dat de invloed van dat werk op de godsdienstgeschiedenis minimaal is gebleven. Reeds vroeg kwam het traditioneele classieke rationalisme tegen den geest der romantiek in verzet en slaagde er werkelijk in, eerst op het gebied der Grieksche oudheidkunde, de bedreigde stellingen te handhaven. Dat succes werd nog bevestigd, toen in het midden der 19de eeuw de ontdekking van het oude Egypte en Babylonië godsdienstige documenten aan den dag bracht, die in de eerste plaats eischen tot technische bewerking, tot taalkunde en archeologie, stelden. Toen brak een tijd van intens speciaal-onderzoek aan, een tijd waarin de kennis van historische feiten met verbazende snelheid toenam. Geen wonder dat men onder den indruk raakte nu eerst wetenschappelijk werk te verrichten, en dat men de voorafgaande periode, den tijd van romantiek en idealisme, voorgoed meende te hebben overwonnen. Het drong niet tot het bewustzijn van deze geleerden door, dat de nieuwe kennis voorloopig alleen een kennis van uitwendige feiten was. Tijd en belangstelling ontbraken voor rustige bezinning over de beteekenis en over de eigen waarde van de gegevens, terwijl generaliseerende theorieën grooten opgang maakten. Ik noem als voorbeeld de theorie van het historisch evolutionisme, die toen als de sluitsteen ook van het godsdienst-historisch onderzoek algemeen beschouwd werd. Het werd niet opgemerkt, dat de onderstelde evolutie een schema was, aan de geschiedenis opgelegd, een theorie die de historische werkelijkheid alleen oppervlakkig raakte en tot het beter verstaan van vreemde voorstellingen niets kon bijdragen. De historische studie was meer in de breedte dan in de diepte gegroeid, en de godsdienstgeschiedenis had daaronder het meest te lijden, omdat daar de vraag naar de beteekenis der vreemde voorstellingen alles overheerschend is.

Het bewustzijn van deze tekortkoming is tegenwoordig allengs doorgedrongen. Maar wanneer wij meenen duidelijker dan de voorafgaande generatie te erkennen, dat historisch inzicht nog op andere grondslagen berust, dan op feitenkennis alleen, dan hebben wij allermint reden ons daarop te verheffen. Want die ontdekking is al lang, meer dan een eeuw geleden, gedaan. Zij was alleen in vergetelheid geraakt. Of juist gezegd, zij was als een onwetenschappelijke zienswijze afgewezen. Het is alleen de oude tegenstelling tusschen romantiek en classicisme die zich tegenwoordig in nieuwen vorm doet gelden. En nu wij de noodzakelijkheid voelen de studie van het verleden met grootere omzichtigheid ter hand te nemen dan voor kort geleden noodig werd geacht, richt de aandacht zich weer naar de groote figuren uit den tijd der opkomende romantiek, naar Herder, Schleiermacher en den veel versmaden Creutzer.

Als ik de godsdiensthistorische opvatting van deze voorgangers

met één woord moest kenschetsen, dan zou ik zeggen: zij was bij uitstek realistisch. Dat klinkt misschien vreemd, omdat wij gewend zijn de romantiek eerder als een vlucht uit de werkelijkheid, of als een phantasie-verhouding tot de werkelijkheid, dan als realisme op te vatten. Zeker, de schepende phantasie speelt een groote rol in de romantiek. Maar phantasie is niet hetzelfde als willekeur en miskenning van werkelijkheid. Het is zelfs de vraag of werkelijkheid, en vooral godsdienstige werkelijkheid, zonder behulp van het scheppend vermogen der phantasie kan opgevat worden. In ieder geval blijkt het realisme der romantiekers in hun opvatting van de godsdienstgeschiedenis hieruit, dat zij alleen het geloof der geloovigen als godsdienstige werkelijkheid hebben erkend, en dat zij daarom de vreemde geloofsvormen naar hun volstreckte waarde en geldigheid hebben trachten te begrijpen, namelijk de waarde en de geldigheid, die de geloovigen zelve er aan hebben toegekend. Uit eerbied voor het volstreckte karakter van het geloof der geloovigen hebben zij onder hun historischen arbeid van eigen stelselmatige beschouwingen afgezien en niet getracht de gegevens in een schematisch geheel te doen passen, een geheel waarvan de geloovigen zich allermintst bewust zijn geweest. Zij wilden geen vreemd vuur op het altaar brengen. Hun historisch realisme kwam voort uit deze zelfvergetende overgave aan wat eens, in het gemoed der menschen, geestelijke werkelijkheid is geweest. En hun bijzondere gave uitte zich hierin, dat zij in staat waren die werkelijkheid dieper te peilen, dan het hun tegenstanders en critici ooit is gelukt.

Schleiermacher ging daarin voor. In zijn *Reden über die Religion* heeft hij zijne opvatting van godsdienst in het algemeen en van de verscheidenheid der godsdiensten helder en boeiend uiteengezet. Het standpunt, dat hij daar inneemt, heeft hij, althans wat de hoofdzaak betreft, ook in zijn latere schriften gehandhaafd.

In de „*Reden*” definieert hij den godsdienst als *Anschauung des Universums*. Aan beide woorden geeft hij een zeer bijzondere beteekenis en opent daardoor een belangwekkenden kijk, zoowel op het wezen van den godsdienst als op de veelheid van godsdienstige typen. Het loont de moeite daarbij een oogenblik stil te staan.

Onder *Anschauung* verstaat Schleiermacher in het algemeen ons vermogen om een geestelijke realiteit op te vatten. Als voorbeeld noemt hij onze *Anschauung* van de persoonlijkheid van een individu. De uitwendige indrukken, die wij van iemand ontvangen, zijn houding, zijn stem, zijn gelaatsuitdrukking of bijzonderheden van zijn verleden, geven op zich zelf geen beeld van individueele persoonlijkheid. Toch zijn wij door een bijzondere, niet te verklaren geesteswerkzaamheid in staat deze waarnemingen, of een enkele waarneming, zoo te verwerken, dat een beeld van de persoonlijkheid voor ons bewustzijn ontstaat. Men kan die werkzaamheid intuïtie noemen; men kan haar aan onze phantasie toeschrijven; Schleiermacher spreekt van een scheppende werkzaamheid van onzen geest, de *Anschauung*, die zintuigelijke waarnemingen tot geestelijke werkelijkheden omzet. Wie alleen zintuigen bezit, hij ziet geen menschen maar alleen menschelijke eigenschappen; een geestelijke activiteit brengt het geestelijk wezen van den persoon, „de wet van zijn natuur”, voor ons bewustzijn. Tegen dien achtergrond opgevat, begrijpen wij de bijzondere uitingen van zijn individueelen aard, zijne eigenschappen

en gedragingen. Van tegenstrijdige eigenschappen of van wezenlijke veranderingen is geen sprake meer, alleen van Ausbildung und Umbildung van het centrale wezen.

Omdat de Anschauung scheppend is, werkt zij in vrijheid, intuïtief. Toch is zij niet vrij op dezelfde wijze als de spelende phantasie van den artist of van den dichter, die zich kan „laten gaan”; allerm minst is zij willekeurig, want zij is door haar object streng gebonden en inderdaad volkomen bepaald. Maar niettegenstaande deze objectieve oriëntering bezit de Anschauung geen algemeene geldigheid, en wel omdat zij niet rationeel, maar scheppend is. De één vormt zich een ander beeld van een persoon dan een ander, en niemand kan de juistheid van zijn Anschauung voor zich zelf of voor een ander bewijzen. Alleen voor den waarnemer bezit zij, wegens haren spontanen aard, zelfstandige en volstreckte geldigheid. Dit individueele en toch volstreckte karakter van de Anschauung kenmerkt, volgens Schleiermacher, ook de godsdienstige Anschauung.

Die noemt hij een Anschauung des Universums. Zij heeft met een theoretische wereldopvatting niets te maken. Eerder zou men zeggen, dat het Universum daarbij als een persoonlijk wezen opgevat wordt, en dat zijne verschijnselen als uitingen van den wil van het Heelal beschouwd worden. Gelijk een persoon wordt het Universum alleen in zijne verschijnselen aanschouwd, en het geschiedt, wanneer deze in hun oneindige bepaaldheid opgevat worden, jenseits ihrer empirischen Erscheinung, of zooals Spinoza het uitdrukt: sub specie aeterni. Ieder verschijnsel staat in een oneindigen samenhang en is daarom, in den grond der zaak, onherleidbaar en onverklaarbaar; ieder verschijnsel is voor de godsdienstige opvatting een wonder. Het woord „wonder” is, volgens Schleiermacher, alleen de godsdienstige term voor een gebeurtenis, namelijk een gebeurtenis sub specie aeterni opgevat, of een gebeurtenis, die wegens haar onherleidbaar karakter geestelijke werkzaamheid openbaart. De godsdienstige bewogenheid van een mensch treedt in, wanneer de werkzaamheid van het Universum hem treft en hij zich daarvan bewust wordt. Dat geschiedt niet alleen bij uitwendige gebeurtenissen, maar evenzeer bij de ervaringen van ons innerlijk leven.

Het is duidelijk, dat Schleiermacher voor „Universum”, ook „God” had kunnen zeggen. Want het Universum, zoo opgevat, is een zelfstandig wezen. Wanneer hij in zijne „Reden” een eenigszins opvallende terminologie kiest, is het omdat hij den gedachtengang vrij heeft willen houden van reeds gevormde voorstellingen over God en godsdienst, en vooral omdat hij het individueele karakter ook van de godsdienstige Anschauung duidelijk heeft willen doen uitkomen. Ook de godsdienstige Anschauung ontstaat door een scheppende werkzaamheid van onzen geest. Hetzelfde gebeuren wordt door de verschillende godsdienstige menschen verschillend opgevat, en van algemeene geldigheid der opvatting is geen sprake. De oneindige bepaaldheid van elk gebeuren, dat godsdienstig opgevat wordt, moet ook oneindig vele mogelijkheden van Anschauung meebrengen. Gelijk in de oneindige ruimte elk punt een centrum van het geheel is, zoo zijn talloze godsdienstige opvattingen van hetzelfde verschijnsel mogelijk en noodzakelijk. En hij voegt er bij: dat moet ieder godsdienstig mensch voelen. Ieder moet weten, dat naast zijn eigen opvatting van een goddelijk gebeuren ook andere en even vrome opvattingen

bestaan. Die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen.

Daarmee heeft Schleiermacher den grondslag gelegd voor een beoefening der godsdienstgeschiedenis, die de godsdienstige werkelijkheid, namelijk het volstreckte geloof van alle geloovigen, zoo dicht nabij komt als het mogelijk is. Wat hij over het individueele en toch volstreckte karakter der Anschauung in 't algemeen zegt, past hij op de verschillende godsdiensten toe. Hun veelheid is noodzakelijk, omdat de godsdienstige Anschauung bij volken van uiteenloopenden aanleg verschillend moet zijn. Alle godsdiensten bezitten dezelfde volstreckte geldigheid, doch geen algemeene, maar individueele geldigheid. Zoo moeten zij door den onderzoeker begrepen worden. Hij mag ze niet van uit zijn eigen standpunt trachten te verstaan of beoordeelen; hij moet ze in hun eigen kracht en naar hun eigen bedoeling begrijpen.

Uitvoerig behandelt Schleiermacher de vraag: wat heeft dan een godsdienst tot een individueelen godsdienst gemaakt; wat is in alle gevallen het constitueerend feit geweest? Het antwoord, met historische toelichting, sluit bij zijn voorafgaande beschouwingen nauwkeurig aan: een individueele godsdienst ontstaat, doordat een enkele Anschauung van het Heelal een centrale plaats en beteekenis gekregen heeft, of de grondbeschouwing geworden is, waartoe alle andere elementen van het godsdienstig leven in betrekking zijn komen te staan. Als voorbeelden kiest hij den Israëlietischen godsdienst en het Christendom. Dat hij op die gebieden feitenkennis bezit zal niemand betwisten; maar evenmin dat het belangrijkste van zijn uiteenzetting aan nog iets anders te danken is, namelijk aan zijn vermogen om de feiten hun eigen taal te laten spreken. Het begrip „historische zin” wordt tegenwoordig soms als een soort van mystificatie beschouwd; hier bij Schleiermacher, maar ook bij anderen van zijn tijd en kring, zien wij, dat het een werkelijken inhoud heeft; de miskennis daarvan is alleen een rest van de achter ons liggende rationalistische historiebeschouwing.

Ik noemde de godsdiensthistorische opvatting van Schleiermacher en zijn geestverwanten realistisch, en dacht daarbij in de eerste plaats aan hun belangstelling in de uiteenlopende, individueele uitingen van godsdienstig leven en hun streven om elke uiting als zelfstandige godsdienstige werkelijkheid te begrijpen. Maar er zijn misschien nog sprekender gegevens te vermelden.

Telkens weer komt Schleiermacher op de vraag terug: van welke godsdienstige werkelijkheid getuigen de historische gegevens? Dat is geen wijsgeerige of metafysische vraag. Hij wil alleen de opvatting der geloovigen leeren kennen. Hoe hebben zij de godsdienstige werkelijkheid omschreven?

In zekeren zin op tallooze wijzen, in mythen, leerstellingen, cultushandelingen. Maar Schleiermacher ziet te goed in, dat mythen en leerstellingen min of meer dichterlijke, of theoretische formuleeringen zijn van de goddelijke werkelijkheid die bedoeld is, en dat ook de heilige handelingen, die in de oude godsdiensten een zoo breede plaats innemen, onzuivere uitdrukkingen zijn van wat in het gemoed omging. Hij is grondig genezen van de traditioneele waanvoorstelling, dat b.v. de Homerische mythen, deze kroniek van de verwantschapsverhoudingen en de roemrijke daden der goden, de werkelijkheid zouden weergeven, die voor de geloovigen

volstrekte werkelijkheid was. Alle zulke verhalen noemt hij leege mythologie en rekent daartoe ook alle theoretische leerstellingen, die dienen moeten om de goddelijke werkelijkheid, of in subjectieven zin, de godsdienstige werkelijkheid, onder woorden te brengen. Godsdienst blijft steeds bij afzonderlijke Anschauungen staan; de godsdienstige bewogenheid ontstaat alleen op het oogenblik, dat het levend Heelal — of God — in een bepaald gebeuren of een bepaalde verhouding zich aan den mensch openbaart en door hem opgevat wordt. De formuleeringen, namelijk de mythen, leerstellingen en handelingen, komen eerst daarna tot stand, en de historische waarnemer, die den godsdienst in deze gegevens zoekt, komt altijd te laat om den godsdienst in vivo te ontdekken. Maar andere gegevens heeft de historicus ook niet. Hij moet dan, om de werkelijkheid op het spoor te komen, den verborgen zin van de uitwendige feiten trachten te vinden. Hij moet de kunst verstaan om tusschen de regels door te lezen.

Dat heeft tot de zoogenaamde symbolische uitlegging van mythen en cultushandelingen geleid. Wij staan in vele gevallen met twijfel daar tegenover. Maar het zou schromelijk onbillijk en oppervlakkig zijn de wezenlijke juistheid van die uitlegging te ontkennen. Haar doel is de godsdienstige Anschauung te ontdekken, die tot de soms zeer onzuivere formuleeringen aanleiding heeft gegeven. Het gaat weer om de godsdienstige werkelijkheid, die in het gemoed van de geloovigen heeft geleefd. De symbolische uitlegging tracht in allen ernst schijn en werkelijkheid te scheiden. En iedereen, die de godsdienstige geschiedenis verstaan wil, past haar bewust of onbewust toe. Zij berust op een bij uitstek realistische opvatting van godsdienstig geloof.

Het oordeel van Schleiermacher over den „natuurlijken godsdienst”, de Vernunftreligion der 18de eeuw met haar geloof in God en onsterfelijkheid, is in dit verband goed te begrijpen. Die religie was voor hem geen godsdienst, maar een abstractie, een aanvulling bij philosophische en ethische beschouwingen. Zij was zuiver genoeg, maar volgens Schleiermacher juist daarom geen godsdienst. Alle positieve godsdiensten zijn zeer onzuiver maar bevatten levenden godsdienst. Het eeuwige is in het eindige getreden, en is daardoor soms bijna onherkenbaar geworden. De historicus treft een verzameling van droge formules en gestolde gebruiken aan. Maar als hij ze nader beschouwt, dan ziet hij, dat „deze doode slakken eens gloeiende stroomen waren uit het inwendig vuur”, en hij stelt zich tot taak het heilige van het profane te scheiden.

Zoo spreekt iemand die zich in de vele godsdiensten verdiept, niet met het doel om zich zelf te handhaven, maar met het doel om iets van de oneindigheid van de goddelijke werkelijkheid te bespeuren, doordat hij enkele van de talloze mogelijkheden van Anschauung des Universums leert kennen.

W. B. KRISTENSEN.

Kroniek.

Als deze aflevering verschijnt, is de interacademiale theologenconferentie reeds weer achter de rug. Een verslag van de lezingen en besprekingen hopen wij in de volgende aflevering te geven, maar thans mogen wij het feit van de conferentie zelf wel met vreugde memoreeren. Wij hopen van harte, dat deze conferentie, waarvoor zich een flink aantal deelnemers opgaf, een levende bevestiging is geweest van de idee, die aan onze *Vox Theologica* ten grondslag ligt. Want wij mogen in zekeren zin deze conferentie beschouwen als een toetssteen voor die idee, als een criterium voor het bestaansrecht van de „*Vox*”. Achter de „*Vox*” en achter het organiseren van een interacademiale theologenconferentie zit toch de overtuiging, dat de theologie als *w e t e n s c h a p* een verbindende macht heeft, waaraan wij, welke richting wij ook toegedaan zijn, ons niet zonder schade voor onzen theologischen arbeid kunnen onttrekken. Zou deze overtuiging een illusie zijn, dan had theologie toch eigenlijk niet het recht op de naam wetenschap. Dit laatste te moeten erkennen zou bij alle aanvaarding van de richtingsstrijd een testimonium paupertatis beteekenen.

Dat inderdaad de theologie als wetenschap verbindt, bleek ook zeer gelukkig in Leiden bij de herdenking van een zoo omstreden figuur als Schleiermacher. Het was een voortreffelijke gedachte van het Instituut voor Systematische Theologie om deze Schleiermacherherdenking te organiseren en het volle auditorium op 12 Febr. was een bevestiging, dat nog altijd met recht de theologie aan de Universiteit haar plaats inneemt.

De inhoud der referaten vindt men in dit nummer. Zij zijn welwillend afgestaan door het Instituut voor Systematische Theologie en door de hoogleeraren, die op de Schleiermacherherdenking gesproken hebben.

Naar een geheel andere sfeer dan die van Schleiermacher verplaatsen ons de laatste gebeurtenissen in *K a m p e n*. Prof. Dr. K. Schilder hield Woensdag 17 Januari zijn inaugureele rede over „Barthiaansche existentiefilosofie contra gereformeerde geloofs-gehoor theologie”. Deze rede verplaatst ons inderdaad van de strijd, die in Schleiermacher’s dagen gevoerd wordt, midden in de „theologische Lage” van heden. Wie het verslag van deze rede leest, ontkomt niet aan den indruk, dat Schleiermacher inderdaad tot een ver verleden schijnt te behooren. Helaas, want tegenover Barth staat prof. Schilder ons inziens wel heel sterk, maar Schleiermacher’s ontdekking van het subjeet kan niet ongedaan gemaakt worden, tenzij men zich voor goed stelt, zooals Prof. K. Schilder op het eind van zijn rede, op het standpunt eener vrije universiteit. Dan verbant men Schleiermacher uit de theologie naar de filosofie en anthropologie met alle konsekwenties voor de theologie. Wie de idee der vrije universiteit niet aanvaardt, kan m.i. ook nooit buiten de discussie met Schleiermacher blijven, ondanks Barths leer over het objectieve woord Gods.

Op dienzelfden dag inaugureerde Prof. Dr. G. M. den Hartogh over „De grondslag van het Kerkrecht”. Een gelukkige combinatie van jurist en theoloog in één persoon voor de Kampenaren!

Ook mogen wij hier niet nalaten te herinneren aan het afscheid van Prof. Honig, naar het getuigenis van zijn leerlingen, een verbindende figuur in een wereld, waarin theologisch verschil van meening zoo spoedig tot

noodlottige scheuring kan leiden. Het is verblijdend voor theologisch Nederland, dat men in alle kringen nog zulke verbindende figuren kent, want de rabies theologorum woedt in ons kleine landje dikwijls onevenredig sterk.

Aan de Vrije Universiteit is nog een verheugend feit te vermelden. Prof. H. H. Kuyper heeft zijn college's na een lange en ernstige ziekte weer kunnen hervatten. Helaas weten wij maar al te goed, wat het ontbreken van een volledige bezetting van hoogleraren met zich brengt, in Leiden wacht men nog altijd met ongeduld op de benoeming van een opvolger voor Prof. Eekhof. In de „Reformatie” lezen wij een reeks artikelen van Prof. Schilder, waarin hij sterk pleit voor de doctoraalstudie voor predikanten, die bij vele predikanten uit de Gereformeerde kerk nog ontbreekt. Men bedenke hierbij echter wel, dat de candidaatsopleiding voor de gereformeerden reeds veel meer omvat dan aan de Rijks-Universiteiten, zoodat de artikelen van Prof. Schilder ook voor den niet-gereformeerden lezer zeer veel overdenkenswertes argumenten voor de doctoraalstudie bevatten, want aan de Rijks-Universiteiten geldt nog meer, dat zonder doctoraal de studie onaf is. Ceterum censeo: het is een groot gemis, dat kerk- en dogmengeschiedenis in Leiden reeds een jaar lang niet meer gedoceerd wordt. Moge dan tenminste de volgende cursus weer met een volle bezetting beginnen!

In Utrecht kreeg Prof. Plooy assistentie van een privaat-docente in de studie der Nieuw-Testamentische tekstcritiek, mej. Dr. A. H. A. Bakker. Een echt specialisten-vak! Wij zijn benieuwd, hoeveel Utrechtse theologen voor dat vak blijken uitverkoren te zijn, de belangstelling der theologische mode gaat tegenwoordig wel in heel andere richting.

Over Duitschland schrijven wij maar niet meer. Prof. Frick, die eind-April in ons land lezingen komt houden, zal wel met vragen bestormd worden. Wat de toestand in Duitschland betreft, kunnen wij verwijzen naar een tweetal uiterst belangrijke artikelen, het eerste van Prof. Kohnstamm in „International Christendom” XVII 3/4 en het tweede van Dr. J. C. S. Locher in „Onder Eigen Vaandel” van Januari 1934. Verder lezen men de brochurereeks van Karl Barth, die in plaats van het opgehouden tijdschrift „Zwischen den Zeiten” geregeld uitkomen. Het is wel erg jammer, dat nu we meer dan bij de oprichting van dit bekende tijdschrift werkelijk „zwischen den Zeiten” staan, de uitgave wegens oneenigheid en verwijdering tusschen de redactieleden gestaakt moet worden. Was het ook niet wat overmoedig zich de bewuste groep „zwischen den Zeiten” te voelen?

Rest nog te vermelden een belangrijke rede over „De theologie des Kruises” van Prof. van Bakel, rector magnificus van de Amsterdamsche Stedelijke Universiteit, die is afgedrukt in het Nieuw theologisch Tijdschrift van Januari en een drietal boeken van onze Groningsche hoogleraren, Prof. Aalders, Prof. v. d. Leeuw en Prof. Lindeboom. Het zijn van Prof. Aalders „de Incarnatie”, van Prof. v. d. Leeuw een phaenomenologie van den Godsdienst en van Prof. Lindeboom deel II van de Geschiedenis van het Vrijzinnig Protestantisme (tot 1870). We hopen spoedig bespreken van deze boeken te plaatsens.

J. DE GRAAF.

Bij het ter perse gaan van dit nummer vernemen wij tot onze groote blijdschap dat in de vacature te Leiden eindelijk is voorzien door de benoeming tot hoogleraar van Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink.

Boekbespreking.

„Phaenomenologie van het christelijk bewustzijn”, door
Prof. Dr. A. H. de Hartog, U.-Mij. Holland, 1932.

Met de uitgave van dit boek bedoelt Dr. de Hartog te geven een overweging aangaande menselijke bewustzijnsgesteldheid in verband met christelijke overtuiging. Daartoe gaat hij het heele, uitgestrekte bewustzijnsgebied langs, beschouwt het en doorschouwt het. Zonder twijfel is dit geen gemakkelijke taak die uiteraard nog door weinigen ondernomen is, en wellicht ook door weinigen kan worden ondernomen.

Als eerste gesteldheid van het empirisch bewustzijn vindt hij dat de individueele bewustzijnskring uit innerlijk besef boven zich zelf uitwijst (boven zich uit aspireert, gelijk als schrijver het teekenend noemt). De wijze waarop Dr. de Hartog dit construeert is deze: het individueel bewustzijn is niet slechts gegeven, maar ook gewekt; en dit gewekt-zijn uit een verborgen drang bewijst het openbaringsbesef als redelijk.

Als tweede gegevenheid van het bewustzijn noemt Prof. de Hartog dan de eigenaardigheid om een grond te zoeken (het peilbesef, zeer typeerend genoemd). Beide „trekken” blijken op redelijke wijze het openbaringsbegrip in te houden dat, in zijn algemeen en in zijn christelijken vorm, onderzocht wordt ten opzichte van het Geloof, het woord Gods, God-zelf-als-eenheidsaspiratie enz.

Het is een boek met veel liefde en diepe kennis van het zieleleven geschreven. De schrijver schroomt niet de moeilijkste problemen onder de oogen te zien, deze, naar zijn zienswijze, te bespreken en er aandacht voor te vragen. En hij doet dit in krachtige, gespierde, dikwijls zelfs zeer schoone taal, al is zijn stijl hier niet altijd even gemakkelijk.

Of hij, ook in dit boek, altijd goed verstaan zal worden, wagen wij te betwijfelen. Zijn geest is te elastisch om zich aan termen te binden en dit kan licht aanleiding worden tot misverstand. Zelfs zou de vraag gesteld kunnen worden hoe het komt, gegeven de bewustzijnsgesteldheid gelijk Dr. de Hartog deze vindt, dat niet ieder christen is.

Wie lust heeft zich grondig in te werken in phaenomenologisch-theologische problemen moet dit boek lezen. Het stermt tot zelfbezinning.

H o o g e v e e n .

W. F.

Prof. dr. H. G. Stoker, Iets oor Redelijkheid en Rasionalisme,
fa. J. H. de Bussy, Pretoria H.A.U.M. v.h. Jacques Dusseau
en Co, Kaapstad.

In dit werkje bespreekt prof. Stoker de verabsoluteering van de redefunctie. Onderscheidend tusschen „die teoretiese rasionaliste” en die „praktiese rasionaliste” handelt prof. Stoker voornamelijk over de laatste groep. Tegenover het subjectivisme, dat aan alle rationalisme eigen is, stelt hij die saakgebondenheid van die rede, het bepaald zijn door het object

terwijl haar begrensdheid en beperktheid o.a. hieruit blijkt, dat zij tot het geschapene behoort en dus niet goddelijk is.

Ook uit deze studie blijkt, dat prof. S. sterk den invloed heeft ondergaan van de filosofie der wetsidee, zij het dan ook, dat hij daarin eenige niet onbelangrijke veranderingen wenscht te zien aangebracht. Met groote belangstelling lazen we dit boekje en bemerkten zeer tot onze vreugde dat prof. Stoker met tal van argumenten de onmogelijkheid eener neutrale wetenschap aantoonde.

De rede staat steeds onder leiding van het geloof, hetzij van het gelooven in God, hetzij van dat in het scheepsel.

Het wil me echter voorkomen dat, hoezeer tegen overschatting van het subject gewaarschuwd moet worden het subject toch een belangrijker plaats inneemt dan hier aan haar wordt toegekend. Op pag. 14 luidt het: „redelik is hij, wie se rede hom deur die werkelijkheid en die waarheid laat lei”. De vraag doet zich dan onmiddellijk voor: wat werkelijkheid en wat waarheid is.

Het Afrikaansch, waarin het boekje geschreven is, geeft er 'ne eigenaardig charme aan.

P. J. R.

Dr. K. F. Proost, De Bijbel in de Nederlandsche letterkunde als spiegel der cultuur. Deel II. Zestiende en zeventiende eeuw. Van Gorcum en Comp. N.V., Assen, 1933.

Tegen het eerste deel van dit werk werd het bezwaar aangevoerd dat de Bijbel slechts zeer ten dele als spiegel der Kultuur te beschouwen is; de Bijbel is vóór alles geloofsboek en als zodanig a-kultureel. Dit bezwaar geldt voor het tweede deel van dit boek, dat over de tijd van renaissance en reformatie handelt, zeker niet minder dan voor het eerste deel.

Daarnaast komt bij dit tweede deel nog een ander bezwaar naar voren. Voor dit tweede deel handhaaft de schrijver de indeling die hij ook in het eerste deel reeds toepaste, de indeling in lyriek, dramatiek, didactiek, stichtelijk proza. Maar deze indeling laat zich niet handhaven in een tijd waarin de letterkundige genres zozeer door elkaar liggen en de persoonlijkheid, ook de persoonlijkheid van de schrijver, zozeer op de voorgrond treedt. Het gevolg is dat dit deel niet zo overzichtelijk is geworden, als wel mogelijk zou zijn geweest. (De behandeling die Revijs te beurt valt, is om deze reden bijna een mishandeling geworden!).

Dit bezwaar geldt te meer waar de betekenis van dit werk in hoofdzaak gezocht moet worden in het overzicht dat het de lezer aan de hand doet. Nieuwe, in de zin van oorspronkelijke beschouwingen, biedt ook dit tweede deel zeer zelden; wel getuigt het van een nauwgezette studie der besproken stof en van een benijdenswaardige vlotheid in de weergave van wat anderen reeds vroeger vonden of poneerden. Het is dus kompilatie-werk, maar als zodanig zeker niet zonder verdienste.

J. H.

Prof. dr. H. G. Stoker. Die Slakkehuisteorieë van die bewussijn. Fa. J. H. de Bussy-Pretoria.
H. A. U. M. v/h Jacques Dusseau & Co., Kaapstad 1933.

Onder dezen origineelen titel hield prof. Stoker een voordracht voor de Wijsgeerige Vereniging van de Universiteit van Stellenbosch in Sept. 1932 en gaf haar thans in druk uit.

Alle teorieë nou wat handhaaf dat die primere bewussijnsinhoud as sulks alleen in 'n bewussijn bestaan en geen eie-bestaan buite die bewussijn het nie — alle sulke teorieë noem ek die slakkehuisteorieë van die bewussijn. Onder primere bewussijnsinhoud is te verstaan alle inhoud, welke naar de buitenwereld heenwijst. Het z.g. immanentiestandpunt in de kentheorie is dus in het geding. De schrijver bespreekt achtereenvolgens de consequenties waartoe deze theorie leidt, verwerpt deze theorie en onderscheidt in die bewussijnsstrukturen 'n emosionele à priori in die vertrouensbeginsel, 'n rasonale à priori in die primere openbaring en 'n voluntatiewe of dinamiese à priori in die weerstandservaring. Na 'n bespreking over het verschil tusschen menschelijk en dierlijk bewussijn in besonder en van de subjektiewe en subjektiverende bewussijnsfaktore concludeert prof. S.: die struktuur van die primere bewussijn formeel en prinsipiëel nie 'n slakkehuisstruktuur het nie ten opsigte van die kosmiese verskijsels, wel ten opsigte van God.

Het wil ons toeschijnen dat de objecten niet in die mate onafhankelijk van het subject zijn als prof. Stoker meent. De probleemstelling van object-subject als zoodanig is foutief. De natuurzijden van de werkelijkheid moeten geactualiseerd worden door den mensch als subject, die daartoe *ambtelijk* bevoegd is door zijn samenhang met heel de menscheid en zóó vindt de natuur haar zinvervulling in de menscheid.

In de tweede plaats merken we op dat het openbaringsbegrip van den schrijver, ontleend aan prof. H. Bavinck, toch te eng is. Openbaring is er niet slechts aan de zijde van het object maar ook aan die van het subject, terwijl ze niet uitsluitend op het „kennen” mag betrekken.

Voor de velen die maar al te zeer den invloed van Kant ondergingen is dit boekje zeer geschikt om kentheoretische vraagstellingen vanuit Calvinistisch standpunt te zien belicht.

P. J. R.

Dr. J. L. Snethlage, „Democratie en Dictatuur”, N.V. Van Loghum Slaterus' Uitg. Mij., Arnhem 1933. Ing. f 1.90.
Geb. f 2.75. 126 blz.

Een studie voor hen, die in sociale ethiek belangstellen, van belang. Een scherpe, niet altijd verheven aanval op democratische halfslachtigheid. Vlg. den schrijver strandt de democratie op den klassenstrijd; slechts een maatschappijleer, die dezen erkennende voert tot een echte, „samenleving” is wetenschappelijk en dus noodzakelijk. Deze geeft het communisme in navolging van Marx. Een groot gedeelte wordt gevuld met bestrijdingen. Het standpunt wordt begrijpelijk tegen den achtergrond van het criticisme, waarvan de schrijver, gelijk bekend, een voorvechter is. De kracht is als bij alle criticisme hier weer de scherpe analyse van andere standpunten,

de zwakheid ook hier het overschatten van de beteekenis van de wetenschap voor het leven.

Men leze het boekje om zijn vele „Anregungen”, zij dan niet teleurgesteld om de magere winst, maar hebbe den moed om een eigen overtuiging te worstelen.

H. FABER.

Dr. N. Westendorp Boerma, Realistische ethiek. 202 blz.
Paris, Amsterdam, 1933. Prijs, ingen. f 3.25, geb. f 3.90.

Het meest merkwaardige in deze „omzwervingen op het terrein van moraal en zedelijk oordeel” is de methode en vooral het principiële inzicht, waaraan deze methode ontspringt. Dit inzicht is uitgedrukt in den titel: de schrijver wil geen „systeem”, geen „leer” geven, maar realistische ethiek, d.w.z. een beschrijving van de menschen en hun wereld niet zooals ze behooren te zijn, maar zooals ze in de werkelijkheid voorkomen, handelend en oordeelend. Het is daarom niet toevallig dat de gedachtengang begint met een studie over Bernard Mandeville en met zeker welgevallen wordt het formeele inzicht gevuld met diens grondstelling, dat een maatschappij zonder de ondeugden der individuen niet zou kunnen bestaan. Dr. W. B. vindt het grappig, en ook belangrijk om deze en dergelijke dingen te konstateeren. De methode die hieraan ontspringt, is die van „omzwervingen”, tastend vragen naar de werkelijkheid, de verschijnselen en hun onderlingen samenhang. Deze methode heeft niet belet dat de opbouw van het boek systematisch en doorzichtig is. Na eenige praealabele vragen en de beschrijving van Mandeville wordt de verhouding van waardeleer en ethiek besproken, waarbij het waarde-begrip een prae ontvangt boven het norm-begrip. Het 5de hoofdstuk draagt tot titel „het geweten” en bedoelt aan te wijzen dat het geweten niet als grondslag van een ethiek, zeker niet van een normatieve, kan functioneeren. De beide laatste hoofdstukken gaan dan na, in hoeverre de maatschappij en de godsdienst bronnen waren en zijn van zedelijke oordeelvellingen. Deze opzet toont een helderheid die dankbaar stemt. Des te meer maakt evenwel de methode van „omzwerven” de lektuur der afzonderlijke hoofdstukken tot een uiterst moeilijke bezigheid. Daarbij komt dat de stijl wat zwak en saai is. Niettemin worden interessante gegevens verzameld, belangrijke opmerkingen gemaakt, en een levensbesef uitgesproken dat ons belangstelling kan inboezemen. Ik krijg den indruk dat dit besef, bovengenoemd inzicht en de realistische methode van 't boek hun wortels niet alleen hebben in modern wetenschappelijk onderzoek en wijsgeerig nadenken, maar ook in de wereld van het evangelie. Er had achter in het boek eenvoudig een preek opgenomen kunnen zijn en dat zou verhelderend en weldadig gewerkt hebben. Overigens zouden wetenschappelijk-wijsgeerig nogal wat bezwaren zijn in te brengen, waarop de schr. niet ingaat. (Waarom eigenlijk niet? Over het „gevaar van woorden” worden eenige saaie bladzijden gegeven!) Ze kunnen samengevat worden in de opmerking, dat het toch niet aangaat, in een boek over ethiek de vraag naar de apriori's van het kultuurbewustzijn in 't algemeen en in 't bijzonder in verband met de zedelijke kultuur eenvoudig niet te stellen. Sociologie en psychologie kunnen toch slechts hulpwetenschappen blijven in de ethiek.

A. A. v. R.

Dr. J. Reitsma, Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden. 4e, herziene druk, bezorgd door dr. J. Lindeboom. Kemink en Zoon, Utrecht, 1933. Prijs geb. f 12.50.

Wij kunnen volstaan met de verschijning aan te kondigen van dezen nieuwen druk van het bekende handboek voor de vaderlandsche kerkgeschiedenis. Er zijn nogal eenige veranderingen te konstateeren. Het aantal bladzijden is teruggelopen van 912 op 609. Dit is niet alleen het gevolg van de kleinere druk (deze is stellig een verbetering!), maar ook van de bewerking van de eerste 9 hoofdstukken (tot het 12-jarig bestand), die, in 1916 door dr. van Langeraad omgewerkt en uitgebreid, thans door dr. Lindeboom in de vroegere omvang zijn teruggebracht en nu 240 blz. beslaan tegen 464 in de vorige druk. De tweede helft is vrijwel gelijk gebleven. Natuurlijk zijn er wijzigingen aangebracht, vooral in de litteratuur-opgaven en ook in den tekst. Het laatste hoofdstuk geeft een voortreffelijk overzicht over „de nieuwste tijd”, dat bijgewerkt is tot op heden. In de prolegomena vooraan wordt gewezen op algemeene litteratuur over het vak en aldus een kleine bijdrage gegeven voor de methodiek der vaderlandsche kerkgeschiedenis. We kunnen prof. Lindeboom er dankbaar voor zijn, dat hij ons dit boek in deze nieuwe gestalte, op de hoogte van z'n tijd, teruggaf.

A. A. v. R.

De Babylonische termini voor zonde en hun beteekenis voor onze kennis van het Babylonische zondebesef. Door A. van Selms. Uitgeg. bij H. Veenman en Zonen, Wageningen, 1933.

Bovengenoemd geschrift is een Utrechtsche dissertatie voor de verkrijging van den graad van doctor in de godgeleerdheid. De schrijver ziet zich geplaatst tegenover merkwaardige systematische moeilijkheden. Het uitgangspunt kan niet zijn de zonde, zooals die in het Christelijk bewustzijn is gegeven. Toch stuit men in de Babylonische literatuur op termini, die wij niet anders dan met „zonde” kunnen vertalen. Deze termini zijn dus het voorwerp van studie, noodzakelijk is het verband waarin deze voorkomen, ondateerbaar niet alleen, maar ook tegenstrijdig. Een systeem van godgeleerde bespiegelingen was aan de Babyloniërs vreemd. Terecht gaat schrijver in zijn onderzoek der termini (een onderzoek, dat de grootste plaats inneemt in deze dissertatie) uit van het actueel woordgebruik en kent hij aan de etymologie de minste waarde toe. De uitdrukkingen, die voor onderzoek in aanmerking kwamen worden verdeeld in een taboe-groep, cultische fout en neglectio. De Babylonische gevoelens blijken tenslotte niet zoo onsamenvattend te zijn of er zijn toch wel eenige algemeene karaktertrekken van af te lezen: sacramentalisme, atomisme en juridisch moralisme. Dit alles, wordt zeer helder uiteengezet in hoofdstuk IV, het laatste en meest boeiende hoofdstuk van het geschrift. Het geheel is met veel wetenschappelijke discipline geschreven, al mag hier en daar het constructieve element — gevaar voor al dergelijke onderzoekingen — wat al te overheerschend zijn geweest.

M. A. B.

A. G. Barkey Wolf, Schat en Parel. U. M. Holland, Amsterdam, 1933.

Rustig gaat in dezen bundel korte en langere meditaties de stroom van woorden en gedachten aan den lezer voorbij. Vorm en inhoud zijn beide eenvoudig, maar 't is de eenvoud waaruit het meesterschap blijkt. De opzet is wat intellectueel van aard. Het uitgangspunt wordt telkens in den tekst gezocht (dat kan ook wel niet anders, gezien de sterke maar wel wat vanzelfsprekende liefde voor de schrift die ook uit den inhoud gedurig blijkt), deze is dan aanleiding voor eenige „gedachten” (de uitwerking van de beelden is daarbij wel eens bedenkelijk). Op deze wijze wordt het leven van de schrift, van de christelijke kerk in verleden en heden en van de kultuur bestreken. Zoo kan de bundel z'n diensten bewijzen en z'n beteekenis hebben. Toch merken we er hoegenaamd niets in van de spanningen waarin tegenwoordig evangelie (schrift), kerk en wereld in hun onderlinge verhoudingen verkeerden.

A. A. v. R.

Prof. Dr. A. v. Veldhuizen, Hoe maakt men z'n preek? ze bijgewerkte druk. 51 blz. Prijs, ingen. f 0.90. H. Veenman en Zonen, Wageningen, 1933.

Een preek maken leert men alleen in de praktijk van de bewuste en telkens herhaalde daad. Zoo ergens, dan is hier de theorie niet meer dan een dienende, begrenzend en waarschuwend functie. Misschien is het daaraan toe te schrijven dat de opzet van dit werkje zich houdt aan de schematiek van de oude rhetorica en dat de inhoud zich goeddeels bepaalt tot opmerkingen en eenige wenken? De eerste druk is er ingegaan: in twee jaar uitverkocht! Het geschrift heeft z'n sporen dus reeds verdiend. Toch zijn er voor mijn gevoel verscheiden diep-ingrijpende problemen, die juist voor den kern van de homiletiek van groote beteekenis zijn, niet aangeroerd of al te weinig uitgewerkt. Dit is daarom zoo jammer, omdat streng-homiletische bezinning mede hoort tot de dingen, die menschelijk gesproken beslissen over de toekomst van de kerk.

A. A. v. R.

N. Stufkens, Geloof. Erven J. Bijleveld, Utrecht.

Deze bundel „overdenkingen” van 176 blz. is samengesteld uit losse stukjes over en naar aanleiding van den bijbel en bijbelwoorden. Zij houden, aldus de Inleiding, alle min of meer verband met toespraken, bijbelcursussen, preeken in den kring der N.C.S.V. gehouden. Er staat eigenlijk niet veel in dezen bundel. Het is een hameren op steeds hetzelfde aambeeld. „Evangelie contra romantiek” is het genoemd. Maar de perspectieven die daarbij geopend worden in bijbel en moderne kultuur zijn soms zoo wijd en zoo diep; en de opmerkingen die daarbij gemaakt worden zoo lichtend, dat ge onwillekeurig door blijft lezen en later weer herhaaldelijk naar het boek grijpt. De zonderlingste en de moeilijkste teksten worden behandeld, en al is de oplossing misschien niet bevredigend, er staan in de overdenking toch altijd wel een paar opmerkingen die u verder brengen. Men gebruike dit boek, 't zij voor meditatie, 't zij ter voorbereiding van de preek, 't zij als studie-objekt.

A. A. v. R.

O. Noordmans, *Beginnelsen van Kerkorde*. Kerkopbouw-geschriften, reeks E no. 1. 20 blz. Prijs f 0.40, bij intekening f 1.20 per 4 nummers. Van Gorcum en Comp. N.V., Assen, 1932.

Ook als ds. Noordmans over de kerkorde schrijft, heeft het geschrevene hoog-theologisch belang. Het wordt er dan niet eenvoudiger op. Integendeel! Maar het is de moeite waard om zich door de gedachtenzware volzinnen heen te werken. In kort bestek de inhoud weergeven, is onmogelijk. Men leze zelf over de verhouding van kerk en natie, kerk en geschiedenis, tucht, bisschop, leek. De brochure is buitengewoon rijk.

A. A. v. R.

Vota ecclesiastica, IX, Studeerende dominees, 1932.

Gaarne wijzen we bij het verschijnen van dit nummer over de studie der predikanten op deze serie geschriften, waarvan aan het eind van elk jaar een nummer verschijnt. Aan het adres „*Vota ecclesiastica*”, Postbus no. 358, Amsterdam kan — voorzoover voorradig — ieder predikant of godsdienstleeraar na aanvraag kosteloos een exemplaar verkrijgen. Inhoud en vorm zijn steeds voortreffelijk verzorgd. Ook dit laatste nummer is in goeden stijl geschreven en bevat voortreffelijke opmerkingen over karakter, stof en omvang van de studie in de pastorie. Deze lektuur kan bevruchtend werken op kerk en theologie.

A. A. v. R.

Dr. L. H. Grondijs, *Anthroposophie en Oost-Christelijke Mystiek*. Uitg. N.V. Electr. Drukkerij „Luctor et Emergo”, Den Haag, 1932. Overdruk uit „De Nieuwe Gids”, 66 blz.

Dit geschrift is ontstaan uit een voor enkele jaren op een V.C.S.B.-congres gehouden voordracht over Anthroposophie. Steiner's leer wordt hier vergeleken met de Oost-Christelijke geheimleer van Symeon Junior. Schrijver stelt allereerst de vraag uit welke factoren de belangstelling voor de Anthroposophie in onze tijd te verklaren is, en zoekt deze factoren eenerzijds in „de algemeene aporie van het denken”, hetgeen wordt aangetoond bij physica, biologie en geesteswetenschappen, anderzijds in het tekort aan mystiek in het Protestantisme. Vervolgens wordt de gedachtenwereld der Anthroposophie vergeleken met die der zooeven genoemde Oostersche mystiek, waarbij ondanks tal van punten van overeenkomst, gewezen wordt op de verschillende ontologie in beide stelsels, vooral op de exotische (Indische) oorsprong van Steiner's ontologie. Schrijver acht de pretentie der Anthroposophie, een proefondervindelijke wetenschap te zijn, niet aanvaardbaar, en meent haar niet anders te kunnen noemen dan een vorm van mystiek.

Aan alle belangstellenden in vragen van buitenkerkelijke religiositeit en mystiek zeer ter lezing aanbevolen.

H. M.

Jac. Petri, Christus in het werkelijke leven. U.M. Holland, Amsterdam, (1933). Prijs f 2.15.

Een bundel jeugdpreeken en als zoodanig ook een bijdrage in de discussie over het vraagstuk van de jeugddiensten. Verder wéér een nummer in de ontstellend snel aangroeiende reeks van stichtelijke lektuur. Dit boek is opgedragen aan de nagedachtenis van A. J. Th. Jonker. De zin daarvan wordt op iedere bladzij duidelijk. Er spreken vele stemmen in dit boek — natuurlijk —, maar het meest is de geest van Jonker werkzaam, vooral in de aanvat van de dingen (kritisch, radikaal), ook in de gedachtengang (verrassend, nu en dan paradoxaal), en zelfs ook in de stijl. Maar dan openbaart zich ook de keerzijde: de stijl is te omschrijven als een overwoekering van wat bij Jonker beperkt en daardoor gaaf gebleven is. Dit boek is erg wild, chaotisch. De gedachtengang is dan ook niet helder meer (waar blijft vaak het verband met de tekst?). En de aanvat van het geheel mist hinderlijk een bepaalde, scherp-geteekende theologische achtergrond. Daardoor is de lektuur van deze overdenkingen vermoeiend.

A. A. v. R.

Prof. Dr. W. J. Aalders, De tien geboden. J. Ploegsma Zeist, 1932.

Dit nieuwe deeltje uit de bekende serie van Ploegsma is in meer dan één opzicht een aanwinst. Men kan het als stichtelijke, als exegetische en als homiletische (ik denk aan de catechismus-prediking) lektuur gebruiken — en steeds staat het op hoog peil. Telkens wordt een greep gedaan naar het hart van elk gebod, de omvang in wijde kringen beschreven, totdat de gedachte weer rust vindt in het bijbelwoord zelf.

A. A. v. R.



3 2400 00089 6955

G

Kopenhagen 1934.

Het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en religieuze Vrijheid (Secretaris: Prof. Dr. L. J. van Holk, Leiden) organiseert van 29 Juli—12 Augustus 1934 in de Universiteit van Kopenhagen een „Summerschool”, (een vacantie-cursus) voor theologische studenten en predikanten. Vertegenwoordigers van de meest uiteenlopende landen zullen hieraan deelnemen. Wij wekken alle theologen, studenten en predikanten op om te zorgen, dat ook een zoo sterk mogelijke Nederlandsche delegatie aanwezig is. Na afloop van den cursus heeft men gelegenheid deel te nemen aan het groote internationale Congres, dat van 14—19 Augustus in Kopenhagen gehouden zal worden.

In de „Summerschool” zullen colleges gegeven worden door:

1. Prof. Dr. J. C. A. Fagginger Auer (Harvard-University, U.S.A.) over „Valuejudgment in religion”.
2. Prof. Dr. H. Hermelink (Marburg-Duitschland) over „Die Geschichte des freien Protestantismus im 19. und 20. J.H.”.
3. Prof. A. Spisar (Praag) over „Die Not der Kirche und der alte Glaube”.
4. Prof. O. Bentzen (Kopenhagen) over „Die Bedeutung des A.T.”.

De bedoeling is, dat iedere spreker zijn stof in 6 uren zal behandelen. Tijd voor discussies, uitstapjes, enz. is uitgetrokken.

De prijs is laag; hij bedraagt f 4.— p.p., terwijl voor pension (onderdak en voeding) wordt gezorgd voor 5 Deensche Kronen per dag per persoon.

De American Express Cy. (Rokin, Amsterdam) belast zich met het verzorgen van de reisgelegenheid enz. De mogelijkheid bestaat de reis gezamenlijk (dus goedkooper) te maken, hetzij per boot, hetzij per trein.

Men make vroeg plannen! En geve zich vroeg op! De American Express Cy. organiseert bij voldoende deelname ook gezelschapsreizen door Scandinavië en wil ieder daarover gaarne inlichten.

Verder alle inlichtingen en opgaven bij het Secretariaat van het I.V.-V.C. (Nieuwe Gracht 27, Utrecht). Daar zijn alle nadere gegevens ook over het Congres en verder over bijeenkomsten voor jeugdleiders, enz. te verkrijgen.

H. FABER.

BX
4827
S3V62
LC Coll

Vox theologica

BX
4827
S3V62

LC Coll.

Pra
lijk
Noor
J. H.
Elink
woor
Uitgege
in linn

DATE DUE

Deze
overd
kerke
Ziehi
en de
De B
er op
Ook v
Her
In het
en ver
Natuur
gezicht
Het v
onder
Voor
ten
hoofd
Niet v
het
op ze
Tensl
Indere
van K
de vo
behan
oorder

en ter
n het
eer
engt.
orden
der
ineel
ver-
ritiek
en.
ch-
een
(e n)
Kerk
liteit
leen
rpen
mee-

VAN GO

EN

Breekboekjes

24 bladzijden — 24 lijnen

Prijs per 25 ex. f 1.75; 50 ex. f 3.—; 100 ex. f 5.50.

Losbladig thans verkrijgbaar in betere uitvoering.

Levering franco.

Model wordt op aanvraag
onberekend toegezonden.

VAN GORCUM & COMP. N.V. — ASSEN

N.V. UITGEVERS MAATSCHAPPIJ „EDITIO” TE HILLEGOM

heeft de volgende

Belijdenisplaten

Drie van J. B. Midderigh-Bokhorst, 30×40 c.m. groot,
prijs 40 cent. Zeven naar verschillende meesters
30×40 c.m. ongeveer groot, prijs 30 cent. Drie
Belijdenis-kaarten, 35×16 c.m., vier bladzijden,
prijs 20 cent — Bij aantallen groote reductie

Vraagt catalogus van belijdenis-geschenken
in boekvorm — Ook in den Boekhandel

VOOR

BIJ STUDIEBOEKEN

WRISTERS

- UTRECHT